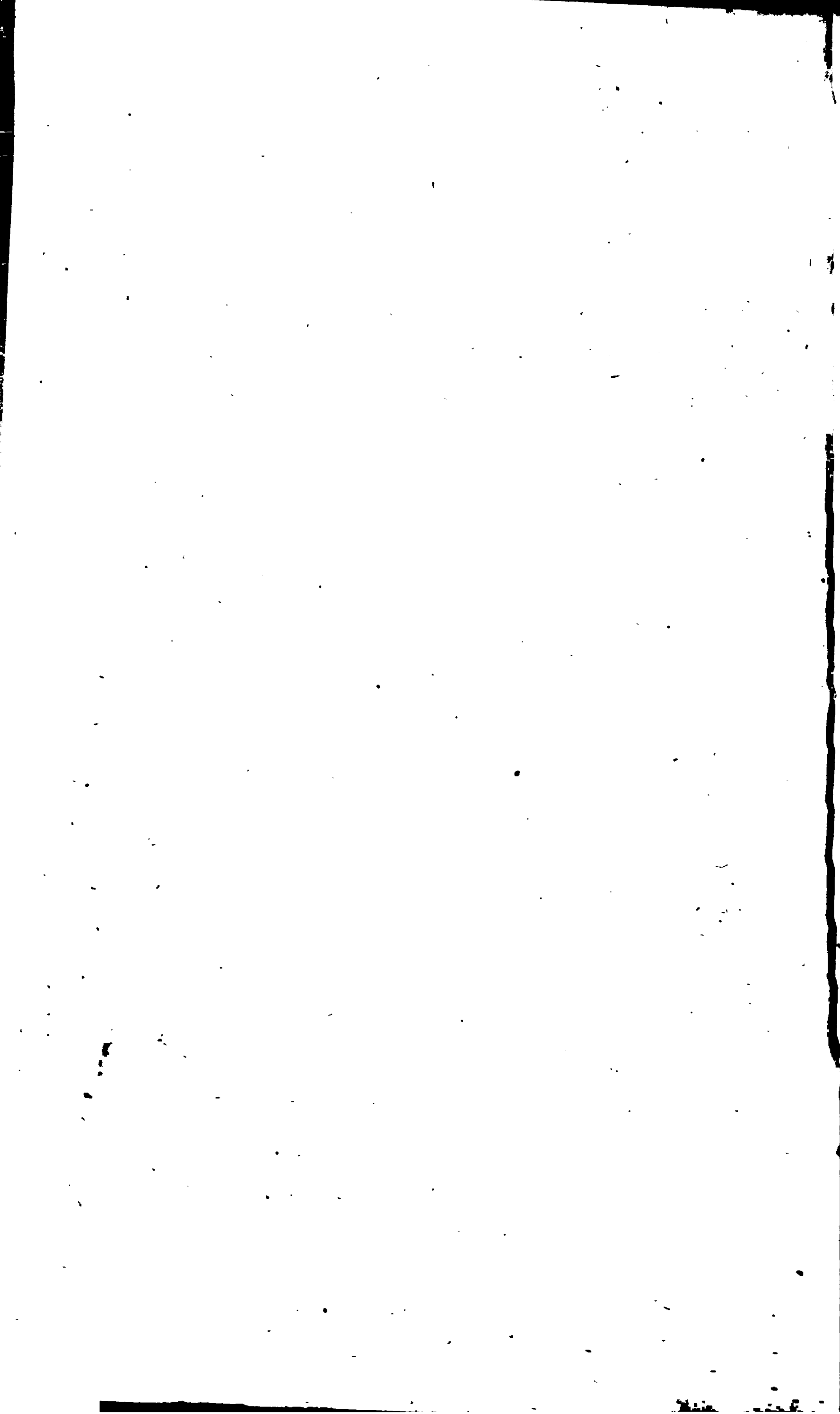



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4U67 V


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER: FVNDATA MDCCCVII.
PS. CXIX. 160.
בדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Aug. 22.



Geschichte
der Pflanzung und Leitung der
christlichen Kirche
durch
die Apostel,

als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

Von

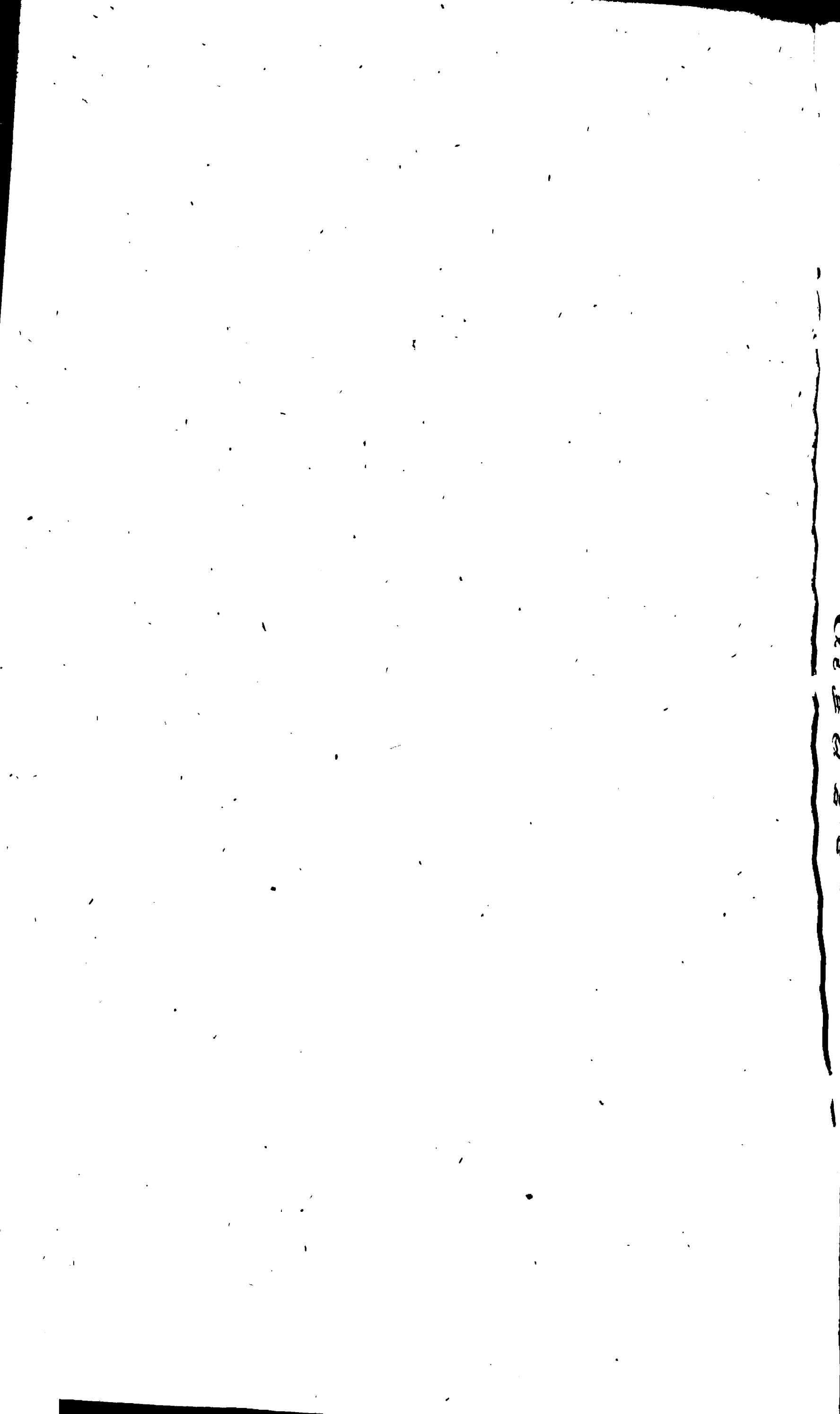
Dr. August Neander.

Philosophia quaerit, religio possidet veritatem.
J. Picus a Mirandola.

De Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo.
Augustinus.

Zweiter Band.
Nebst einer Landcharte.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.



Vorwort.

Zu dem in der Vorrede des ersten Bandes Gesprochenen habe ich nur Weniges hinzuzusetzen. Die Darstellung der Lehre, mit der sich ein großer Theil der zweiten Hälfte dieses historischen Ganzen beschäftigt, mußte in quantitativer Hinsicht nach dem Maaßstabe des Verhältnisses, in welchem dieses Werk zu dem Ganzen der Kirchengeschichte und in dieser das Dogmengeschichtliche zu dem Uebrigen steht, angelegt werden. Eine historische Darstellung nach diesem Maaßstabe, nicht eine vollständige Dogmatik wollte ich geben. Daher mußte ich viele Fragen, welche dem christlichen Dogmatiker, der den göttlichen Inhalt aus den heiligen Urkunden ableitet, entwickelt und verarbeitet für das Verständniß der Zeit, der er ange-

hört, auffallen mögen, unberührt lassen, nur darnach strebend, das Urchristenthum nach den vornehmsten Lehrtypen in seiner historischen Entwickelung darzustellen. Darauf nun, wie dies ein Jeder vollzieht, muß sein eigenthümlicher religiöser und dogmatischer Standpunkt selbst, die Art wie er das Wesen des Christenthums dessen Ursprung, dessen Verhältniß zum Entwickelungsgange der Menschheit aufgefaßt hat, besonderen Einfluß haben. In dieser Beziehung hat Keiner dem Andern etwas vorzuwerfen, denn eine rein objektive historische Auffassung, die alle Subjektivität der Anschauungsweise abgestreift hätte, ist ein Unding. Es fragt sich nur, welcher Standpunkt in Beziehung auf die Betrachtung jener Gegenstände der der Wahrheit entsprechende ist, und von diesem aus wird denn auch die reinste Auffassung des in der Geschichte sich darstellenden Bildes erfolgen. Nicht unsere Subjektivität aufzugeben, was wir ohnehin nicht können, oder sie, wozu uns die nach göttlichem Rechte uns gebührende, von Christus erworbene Freiheit uns zu lieb ist, irgend einer andern Subjektivität, irgend einer Schule, die armseligen Menschengeist auf den Thron des lebendigen Gottes setzt, zur Knechtinn zu machen;

sondern unsere der Sünde und dem Irrthume unterworfene Subjektivität von dem Geiste der Wahrheit immer mehr reinigen und verklären zu lassen, muß unser Streben seyn.

Schließlich sage ich meinen innigsten Dank dem meinem Herzen besonders theuren jungen Freunde, Herrn Lüders und dem hoffnungsvollen, der Bildung für das akademische Lehramt sich weihenden jungen Theologen, Herrn Löwe aus Hamburg [1]) für die Sorgfalt, mit welcher dieselben die Correktur dieses Buches, die Entwerfung der Columnenüberschriften, des Inhaltsverzeichnisses und des Registers besorgt haben.

Es wird hoffentlich Vielen willkommen seyn, daß bei der Entwerfung der Charte durch die ausgezeichnete Kunst des Herrn Geometer Grimm auch auf den Gebrauch für die drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte besonders Rücksicht genommen worden.

---

1) Ich wünsche von ganzem Herzen, daß dem Letzteren durch die großsinnige Liberalität der theuren Stadt Hamburg, der auch ich es verdanke, daß es mir einst möglich geworden, für das akademische Lehramt mich auszubilden, die Mittel dazu zu Theil werden mögen, je mehr ich von ihm zu hoffen berechtigt bin.

Es wird nun meine angelegenste Sorge und meine innige Freude seyn, was mir meine Berufsarbeiten von Zeit und Kraft übrig lassen, zur Fortsetzung meiner Kirchengeschichte bis zu dem letzten Ziele anzuwenden, wozu mir Gott den Beistand seines Geistes verleihe!

Berlin, den 9. August 1833.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.

Zweiter Band.

Vierter Abschnitt.

Rückblick auf die Würksamkeit des Jakobus und des Petrus während dieses Zeitraums. S. 419—463.

Fünfter Abschnitt.

Der Apostel Johannes und seine Würksamkeit als Schlußpunkt des apostolischen Zeitalters. S. 465—501.

Sechster Abschnitt.

Die apostolische Lehre. S. 501—711.

2. Die Lehre des Jakobus. S. 656—670.

---

3. Die Lehre des Johannes. S. 670—711.

Vierter Abschnitt.

Rückblick auf die Würksamkeit des Jakobus und des Petrus während dieses Zeitraums.

1. Jakobus.

Den auffallendsten Gegensatz in der Darstellungsform des Einen christlichen Geistes im Verhältnisse zu dem Apostel Paulus bildet der Jakobus, welcher unter dem Namen eines Bruders des Herrn bekannt war, wenn man ihn in seiner Eigenthümlichkeit, seinem christlichen Bildungsgange und seinem Würkungskreise mit jenem vergleicht. Wie bei dem Paulus das Christenthum, nachdem es die vorbereitende Hülle des Judenthums ganz abgestreift, in seiner entschiedensten Selbstständigkeit erscheint, so stellt Jakobus den neuen Geist noch in der alten Form dar und es zeigt sich hier der allmälige Uebergang von dem Alten zum Neuen. Paulus und Jakobus bezeichnen daher die beiden äußersten Gränzpunkte in der Entwicklung des Christenthums aus dem Judenthum, wie Paulus das wichtigste Glied, um das Christenthum als die neue Schöpfung in der Mensch=

heit zu bezeichnen, so Jakobus, um den organischen Zusammenhang des Christenthums mit dem vorbereitenden und vorbildlichen Judenthum darzustellen. Nach dem Märtyrertode des älteren Jakobus, welcher ein Sohn des Zebedäus, Bruder des Johannes war, erscheint in der christlichen Geschichte nur ein besonders einflußreicher Mann dieses Namens, welcher, an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem, unter dem Namen eines Bruders des Herrn, des Gerechten, bei den Christen jüdischer Abkunft in dem größten Ansehn stand. Nur war es seit älterer Zeit zweifelhaft, ob dieser Jakobus ein Bruder des Herrn im eigentlicheren Sinne und demnach entweder ein Sohn Josephs aus einer früheren Ehe oder, wahrscheinlicher, ein spätergeborner Sohn der Maria war, also ein von dem Apostel, dem Sohne des Alphäus, verschiedener, oder ob hier gemeint sei ein Verwandter Jesu in einem allgemeineren Sinne, ein Schwestersohn der Maria, Sohn des Klopas = Alphäus und demnach dieselbe Person mit dem Apostel dieses Namens. In dem ersteren Fall würde sich die Sache so stellen: das jüdische Sprüchwort: der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande, fand seine besondere Anwendung bei denjenigen, welche in dem gleichen häuslichen Kreise den Erlöser von seiner Kindheit an sich entwickeln gesehn. Denn wenn gleich sie am meisten Gelegenheit hatten, von dem Eindrucke des in der Hülle des Menschlichen von Anfang an durchstrahlenden Göttlichen ergriffen zu werden, so waren sie doch von der andern Seite zu sehr gewöhnt, ihren Blick nur auf das Menschliche in der Erscheinung Jesu zu heften, um sich in den höheren Gesichtspunkt von seinem Verhältnisse zu Gott und zu den Menschen so leicht hineinfinden zu können und es fand daher

bei ihnen eine Zeit lang ein Schwanken in ihrer Ueberzeugung statt, bis, zumal nach der Auferstehung Christi, der Glaube bei ihnen siegreich wurde und die entgegenstehenden Vorurtheile überwand. Bei dem Jakobus könnte, wie er sich so ganz stufenweise aus dem Judenthum herausbildete, auch hier die Befangenheit in der gewöhnlichen jüdischen Denkweise, nach der ihm in dem Reden und Handeln Christi Manches anstößig erschien, vorgewaltet haben, bis er gerade im Christenthum das ächte, verklärte Judenthum erkannte. Man müßte dann annehmen, daß Jakobus der Sohn des Alphäus entweder früh gestorben oder daß der andere Jakobus ihn ganz überstrahlte, denn man würde doch mit Unrecht voraussetzen, daß alle Apostel einen bedeutenden Standpunkt in der Entwickelung der Kirche einnehmen mußten. Christus sorgte durch die Auswahl der zwölf Jünger nur dafür, daß eine der Gründung des Gottesreiches genügende Anzahl von glaubwürdigen, einander gegenseitig ergänzenden Zeugen seines messianischen Lebens in Handeln und Leiden vorhanden war, wenn auch nur Einzelne unter denselben als Organe für die Verkündigung des Evangeliums besonders hervorragten, wie ja ein Paulus durch die Größe seines Würkungskreises, obgleich später zum Apostel berufen, über alle früher angeordneten hervorragte. In dem zweiten Fall müßte man annehmen, daß der Apostel Jakobus durch das Prädikat seiner leiblichen Verwandtschaft mit Christus noch mehr als durch das Prädikat seiner Apostelschaft ausgezeichnet und daher unter jenem Beinamen so bekannt wurde. Von dem jüdisch-christlichen Standpunkte aus, auf welchem überhaupt die Ueberschätzung des Aeußerlichen am meisten vorherrschte, mußte daher auch eine solche Auszeichnung desto wichtiger erscheinen.

Wie es sich mit dieser zweifelhaften Frage [1]) aber verhalte, immer steht es fest, daß der Eine Jakobus, der an

1) Diese Frage gehört zu den schwierigsten der apostolischen Geschichte. Der Dr. Schneckenburger hat zwar in seiner scharfsinnigen und gründlichen Untersuchung (in seiner annotatio ad epistolam Jacobi. Stuttgart 1832. S. 144.) die Annahme von Einem Jakobus zu einem noch höhern Grade der Wahrscheinlichkeit, als bisher geschehen war, gebracht, und er hat manches wohl Erwägung Verdienende zur Beseitigung der entgegenstehenden Schwierigkeiten gesagt; aber doch bleiben auch nach seinen Bemerkungen noch manche Zweifelsgründe übrig. Wir wollen unbefangen zusammenstellen, was sich für diese Annahme sagen läßt und was ihr zu widerstreiten scheint. Da wir nach dem Tode des Jakobus, welcher Sohn des Zebedäus war, immer nur Einen Jakobus als einen der bedeutendsten Männer der ersten apostolischen Kirche genannt und zwar diesen mit den am meisten geltenden Aposteln zusammengestellt finden; so könnte es darnach das Wahrscheinlichste sein, daß dieser Jakobus kein anderer war als der einzige noch lebende Apostel dieses Namens. Wenn man den Namen ἀδελφὸς nur in einem weitern Sinne versteht; so kann das Prädikat eines Bruders des Herrn gegen die Identität der Person nichts beweisen, denn es erhellt aus der Vergleichung zwischen Matth. 27, 56. 28, 1. Marc. 15, 40 mit Joh. 19, 25, daß Jakobus der Apostel, Sohn des Alphäus oder des Klopas (beide Namen nach verschiedener Aussprache auf denselben hebräischen Namen חלפי zurückführend) würklich ein Schwestersohn der Maria, Mutter Jesu, war. So konnte er demnach als ein so naher Verwandter Jesu durch das Prädikat eines Bruders desselben vor andern Aposteln ausgezeichnet werden. Aber es fragt sich dann, warum wurde er nicht vielmehr durch den ihm zukommenden Namen eines ἀνεψιὸς ausgezeichnet? Und wenn damals würklich solche vorhanden waren, welche mit vollem Recht Brüder des Herrn genannt werden konnten; so mögte es desto weniger wahrscheinlich seyn, daß ihm dieser Beiname in einem uneigentlichen Sinne beigelegt worden. Indessen könnte man annehmen, daß es in der gewöhnlichen Redeweise, da es nicht sowohl darauf ankam, den Verwandtschaftsgrad zwi-

der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, an den sich die Judenchristen besonders anschlossen, in der ersten christ-

schen Jesus und diesem Jakobus bestimmter zu bezeichnen, als vielmehr nur überhaupt ihn als einen die Ehre eines nahen Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Herrn genießenden kenntlich zu machen, üblich geworden war, ihn als einen Bruder des Herrn schlechthin zu bezeichnen, besonders von dem Standpunkte der judaisirenden Christen, denen solche äußerliche Vorzüge der leiblichen Abstammung am meisten galten. Und es würde sich dies noch leichter erklären lassen, wenn mit Schneckenburger angenommen wird, daß nach dem früh erfolgten Tode des Joseph die Maria in das Haus ihrer Schwester, der Frau des Alphäus, gezogen sey, daher man sich nun gewöhnte dessen Söhne, die von Kindheit an mit Jesus, der keine andere Brüder hatte, zusammenlebten, als Brüder Jesu schlechthin zu bezeichnen. So würde denn dieser Jakobus einer der Brüder Jesu seyn, welche Matth. 13, 55. Marc. 6, 3 genannt werden. Unter diesen finden wir auch einen Joses wieder, der Matth. 27, 56 als Bruder des Jakobus bezeichnet wird, auch einen Judas und, wenn man den dem Apostel Judas gegebenen Beinamen Ἰακώβου nach Vergleichung mit dem Br. des Judas 1, 1 so erklärt, daß ἀδελφὸς zu ergänzen sey (was doch immer nicht als etwas ganz sicheres angenommen werden kann), so würden wir auch in ihm einen Bruder des Apostels Jakobus wiederfinden. Und den unter diesen Brüdern genannten Simon könnte man vielleicht gleichfalls in dem Apostelverzeichnisse wieder finden, wie Apostelgesch. 1, 13 alle drei neben einander genannt werden. Nach jener Voraussetzung wäre es nicht mehr so auffallend, daß die Brüder Christi öfter mit seiner Mutter zusammengestellt werden, und es könnte demnach daraus noch kein Beweis dafür abgeleitet werden, daß hier an Brüder im eigentlichen Sinne zu denken sey. Man müßte denn mit Schneckenburger annehmen, daß, wenn Matthäus 13, 55 nach der Erwähnung der zwölf Apostel die Brüder Jesu von denselben unterscheidet, dies aus dem Mangel chronologischer Genauigkeit in dessen Erzählungsweise herrühre.

Aber, wenn mehrere der sogenannten Brüder Jesu unter den Aposteln waren, bleibt doch die Art wie jene von diesen Apo-

lichen Geschichte als Repräsentant Einer bestimmten Grund-

---

stelgesch. 1, 14 unterschieden werden auffallend. Ferner wird nach der Erzählung Marc. 3, 31 bei diesen Brüdern Jesu eine solche Gesinnung gegen ihn vorausgesetzt, wie sie bei Aposteln nicht statt finden konnte, und doch erhellt es aus der Vergleichung dieser Erzählung des Marcus mit der hierher gehörigen Stelle in Matth. 12 und Lukas 8, daß dieser Vorfall in die Zeit nach der Erwählung der zwölf Apostel gesetzt werden muß. Dasselbe gilt auch von der Denkweise, welche wir bei diesen Brüdern Christi noch in dem letzten halben Jahre vor dessen Leiden finden, Joh. 7, 3. Alles dies zusammen genommen, muß man sich also doch für die Annahme entscheiden, daß die gewöhnlich mit der Maria, der Mutter Jesu, zusammengestellten Brüder Christi von den Aposteln durchaus zu unterscheiden sind, und man muß sie demnach für Brüder Christi in einem engern Sinne, sey es für Söhne Josephs aus einer frühern Ehe oder für spätergeborne Söhne Josephs und der Maria, halten, was durch Matth. 1, 25 das wahrscheinlichste wird. Daß Christus sterbend zum Johannes sagte, er solle in der Maria von nun an seine Mutter sehen, dies könnte auf alle Fälle nur der Annahme, daß jene Brüder Söhne aus der Ehe Josephs und der Maria, nicht der, daß sie Stiefsöhne der Maria waren, entgegengehalten werden. Aber auch selbst gegen das Erstere ist diese Einwendung nicht entscheidend, denn zumal wenn diese Brüder Jesu in ihrer Denkweise ihm noch so fern standen, läßt es sich wohl erklären, daß er seine Mutter gerade dem seinem Herzen so nahe stehendeu Johannes sterbend empfehlen konnte. Freilich kann es nun auffallend erscheinen, daß diese Brüder Christi nach Matth. 13, 55 mit seinen Vettern gleiche Namen führten, aber dies erhellt doch nur von zweien mit völliger Sicherheit, und so wie die beiden Schwestern Einen Namen führten, konnte es ja auch durch besondre Umstände geschehn, daß Einigen der beiderseitigen Söhne dieselben Namen beigelegt wurden.

Aus dem Gesagten folgte nun aber noch keineswegs, daß der Jakobus, welcher im neuen Testament durch den Namen eines Bruders des Herrn ausgezeichnet wird, einer vou diesen im engeren Sinn so genannten Brüdern Christi war. Es könnte dabei

richtung des christlichen Geistes, derjenigen, welche den Ue-

---

doch immer noch bestehn, daß dieser Jakobus von dem Jakobus, welche der leibliche Bruder des Herrn war, zu unterscheiden und als ein Vetter Christi, der mit diesem Namen beehrt worden, mit dem Apostel für Eine Person zu halten wäre, obgleich es in diesem Fall minder wahrscheinlich ist, daß, wenn schon ein leiblicher Bruder Jesu mit dem Namen Jakobus vorhanden war, man den Vetter mit demselben Verwandtschaftsprädikat beehrt haben sollte, statt ihn durch das Prädikat eines ἀνεψιὸς von dem andern Jakobus, dem der Beinamen eines Bruders des Herrn mit vollem Rechte gegeben wurde, zu unterscheiden.

Wenn wir die Stellen in den paulinischen Briefen, welche besondere Beziehungen auf diese Verhältnisse enthalten, genauer untersuchen wollen; so sind besonders zwei zu berücksichtigen. Was die Stelle I. Korinth. 9, 5 betrifft; so kann aus den Worten „καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου“ nicht bewiesen werden, daß die Brüder des Herrn von den Aposteln verschieden waren, denn es läßt sich dies wohl so auffassen, daß Paulus unter den übrigen Aposteln diejenigen versteht, welche nicht einer solchen Verwandtschaft mit dem Herrn sich rühmen konnten, und daß er von den übrigen Aposteln diejenigen, welche Brüder des Herrn waren, besonders unterscheidet, weil sie vermöge jener Verwandtschaft bei der Parthei, mit der es Paulus hier zu thun hat, in besonderem Ansehn standen. Da er gleich nachher auch den Petrus besonders nennt, so könnte dies um desto mehr dafür sprechen, daß wie Petrus auch die Brüder des Herrn zur Zahl der Apostel gehörten. Doch ist dies kein entscheidender Beweis, denn es wäre ja möglich, daß wenn gleich die Brüder des Herrn nicht zu den Aposteln gehörten, Paulus sie doch in diesem Zusammenhange deshalb erwähnte, weil sie oder Einige von ihnen ein dem apostolischen gleiches Ansehn unter den palästinensischen Judenchristen behaupteten, und daß, weil neben denselben bei diesem Theile der Christen Petrus am meisten galt, er deswegen nachher diesen besonders erwähnte. Es wäre auch möglich, daß Paulus hier den Namen „Apostel“ nicht in der engsten Bedeutung, sondern in der weiteren, wie Röm. 16, 7 verstanden, um so mehr da er nachher gleich den Barnabas

bergangspunkt vom alten Testament zum neuen bildet, be=

---

erwähnt, auf welchen der Name eines Apostels nur in jener allgemeinen Bedeutung angewendet werden konnte. Die zweite wichtige Stelle ist Galat. 1, 19, wo Paulus, nachdem er von seiner Zusammenkunft mit dem Apostel Petrus zu Jerusalem gesprochen, hinzusetzt, einen andern der Apostel habe er damals nicht gesehn, außer den Jakobus, den Bruder des Herrn. Aus dieser Stelle kann doch auch nicht so sicher, wie es Dr. Schneckenburger meint, geschlossen werden, daß der hier genannte Jakobus Einer der Apostel gewesen sey. Die Sache läßt sich wohl so ansehen: Paulus hatte ursprünglich nichts anderes im Sinne als den negativen Satz, er habe keinen andern der Apostel als den Petrus zu Jerusalem gesehn. Weil ihm nun aber hinterher beifiel, daß er doch zu Jerusalem den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehn hatte, der obgleich kein Apostel doch unter den Judaisten in apostolischem Ansehn stand, so fügte er deshalb noch die Einschränkung, in Beziehung auf den Jakobus hinzu. Man muß also das εἰ μὴ auf einen dem Begriffe des ἀπόστολος verwandten zu ergänzenden Begriff beziehen; siehe über eine solche Construktionsweise Winer, S. 463. Man kann sogar fragen, ob Paulus auf diese Art sich ausgedrückt haben würde, wenn er den Jakobus zu den in engerem Sinne so zu nennenden Aposteln gezählt hätte? Sollte er die Negation so allgemein ausgedrückt und nachdem er sie so ausgesprochen, die Beschränkung erst hinterher hinzugefügt haben, wenn ihm ursprünglich dies zu sagen vorschwebte, daß er außer zweien der Apostel keinen andern gesehn habe? Wenn Schneckenburger aus den Worten Apostelgesch. 9, 27 schließt, daß Paulus damals wenigstens mit zwei Aposteln zu Jerusalem zusammengekommen seyn müsse, so legt er auf die einzelnen Worte in dieser kurzen Nachricht der Apostelgeschichte größeres Gewicht, als mit Sicherheit darauf gelegt werden kann.

Vergleichen wir noch in dieser Hinsicht die älteste kirchliche Ueberlieferung, so könnte die Vergleichung der Ueberlieferung in dem Evangelium der Hebräer s. Hieronym. de V. I. c. II. mit I. Korinth. 15, 7 für die Identität des Einen Jakobus zu sprechen scheinen, denn in jenem Evangelium wird gesagt, daß

sonders hervorleuchtet, und von diesem wollen wir nun

Christus nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, erschienen sey. In der Stelle des Briefes an die Korinther aber scheint derselbe Jakobus als einer der zwölf Apostel angeführt zu werden. Doch etwas ganz Sicheres finden wir hier nicht, denn es kann nicht bewiesen werden, daß in jenem Evangelium von derselben Erscheinung Christi wie bei Paulus die Rede ist. Und wenn man voraussetzt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, damals in so großem Ansehn stand und, daß wenn dieser Name genannt wurde, man nur an den Einen zu denken pflegte, so erhellt aus der Anführung desselben in jenem Zusammenhange nicht durchaus nothwendig, daß er von Paulus zu den Aposteln gezählt wurde. Sodann ist die Ueberlieferung des Hegesippus zu berücksichtigen bei Euseb. II., 23. Wenn er sagt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, mit den Aposteln (μετὰ τῶν ἀποστόλων) die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem übernahm; so ist es das Natürlichste, die Stelle so zu verstehn, daß Jakobus von den Aposteln unterschieden wird, sonst würde er μετα τῶν λοιπῶν gesagt haben, obgleich wir besonders bei Schriftstellern dieser Art, nach einer nachlässigeren Ausdrucksweise, die entgegengesetzte Auffassungsweise nicht für unmöglich erklären wollen. Auch die ganze Erzählung des Hegesippus spricht mehr dafür, daß er diesen Jakobus für einen von den Aposteln Verschiedenen hielt, denn wenn gleich diese Erzählung auf alle Fälle Merkmale der innern Unwahrscheinlichkeit an sich trägt; so würde sie doch unter der Voraussetzung, daß dieser Jakobus ein von Christus selbst eingesetzter Apostel gewesen, noch sinnloser erscheinen. Man muß aber mit dieser Stelle vergleichen die Worte des Hegesippus bei Euseb. IV., 22, wo er den Symeon, Sohn des Klopas, den zweiten Neffen des Herrn nennt. Versteht man dies nun so, daß dieser der zweite Neffe genannt werde in Verhältniß zu dem vorher genannten Jakobus dem Gerechten, als dem ersten Neffen des Herrn; so würde daraus folgen, daß jener Jakobus als Neffe des Herrn dessen Bruder genannt worden sey. Aber wir haben die Stelle des Hegesippus nicht vollständig genug, um mit Sicherheit bestimmen zu können, daß er, den Symeon als den

reden. Alles, was sich zur Charakteristik desselben aus der Apostelgeschichte, aus dem Josephus [1]) und aus den Ueberlieferungen des Hegesippus bei Eusebius [2]) entnehmen läßt, stimmt gut zusammen mit dem Bilde von ihm, welches sich auch in dem unter seinem Namen erhaltenen Briefe uns darstellt. Durch sein strenges frommes Leben, welches auch den jüdischen Begriffen von gesetzlicher Frömmigkeit entsprach, hatte er sich die allgemeine Verehrung nicht allein der Gläubigen unter den Juden, sondern auch der Bessergesinnten unter diesen überhaupt erworben; er wurde deshalb durch den Beinamen des צַדִּיק, δίκαιος ausgezeichnet, und wenn man dem Berichte des Hegesippus trauen darf, betrachtete man ihn in dem Lichte, in welchem Männer von ausgezeichneter Frömmigkeit, welche durch ihr Leben Ehrfurcht geboten, in Zeiten der Verderbniß und Zerstörung der Menge oft erschienen, man nannte ihn die Schutzmauer des Volkes [3]). Der Schilderung, welche dieser letzte giebt, zufolge, müßte er ein Leben nach Art der

---

zweiten Neffen bezeichnend, an diese Vergleichung gedacht hatte, er konnte ihn ja auch als den Jüngeren an und für sich so bezeichnen. Das vorgehende πάλιν macht die erstere Erklärung keineswegs durchaus nothwendig. Unleugbar aber ist es, wenn man die beiden Stellen aus den Hypotyposen des Clemens, welche Euseb. II., 1 anführt, mit einander vergleicht, daß dieser den Jakobus, welcher den Beinamen des Gerechten führte, als einen Apostel im engeren Sinne des Wortes bezeichnet.

1) Archaeol. 20, 9.

2) Kirchengesch. II., 23.

3) Vielleicht עֹפֶל עָם, oder עַב לָעָם, was der Schreibart des Hegesippus näher kommt, wenn man nicht, was wohl unwahrscheinlicher, mit Fuller עֹז לָעָם, lesen will, was Hegesippus περιοχὴ τοῦ λαοῦ übersetzt.

strengen Asceten unter den Juden geführt haben. Nimmt man nun an, daß dieser Jakobus einer der Apostel war, so läßt es sich nicht denken, daß er früherhin eine solche Lebensweise geführt haben sollte, denn das Gegentheil machte ja das Unterscheidende zwischen den Aposteln und den Johannisjüngern aus. Nimmt man aber an, daß er ein von dem Apostel verschiedener Bruder Christi war; so konnte er auch durch diese ascetische Lebensstrenge einen Gegensatz gegen die freiere Lebensweise der Apostel, welche ja auch den Johannisjüngern anstößig war, gebildet haben. Auf alle Fälle konnte er diese ascetische Lebensstrenge nachher als Mittel gebrauchen, um die Menge auf seine Person und dadurch auf die von ihm verkündigte Lehre aufmerksamer zu machen. An und für sich enthielt ja auch diese Lebensweise, insofern der Werth derselben nicht überschätzt wurde, keineswegs etwas Unchristliches.

Aber gegen die Glaubwürdigkeit jenes Berichtes des Hegesippus lassen sich doch bedeutende Zweifel erheben. Die ganze Erzählung desselben enthält viel Mährchenhaftes und trägt das Gepräge der ebionitischen Denkweise, welcher Hegesippus wahrscheinlich zugethan war, an sich. Die Ebionitische Parthei, bei welcher eine ascetisch-theosophische Richtung vorherrschte, welche auch apokryphische Schriften unter dem Namen des Jakobus herumtrug, hatte sich wahrscheinlich denselben auf ihre Weise idealisirt und das durch ihre Ueberlieferungen ausgemalte Bild mogte Hegesippus als ein Geschichtliches aufgenommen haben. Der Brief des Jakobus zeigt keineswegs die entschiedenen Merkmale einer solchen Richtung, denn alles, was man dieser Art in demselben hat finden wollen, läßt sich recht gut auf die einfache christliche, in der Gesinnung gegrün-

dete Weltverleugnung zurückführen. Wenn hier gegen die jüdische Gewinn- und Habsucht gesprochen, wenn der irdische Sinn der Reichen, die jüdische Achtung vor den Reichen und Verachtung der Armen gestraft und dagegen erinnert wird, daß das Evangelium gerade unter den Armen den meisten Eingang gewonnen und diese zur höchsten Würde erhoben habe, so folgt daraus doch keineswegs, daß der Verfasser dieses Briefes auf ebionitische Weise allen Besitz irdischer Güter durchaus verdammte.

Dieser Brief ist besonders wichtig wie für die Charakteristik des Jakobus, so auch für die Kenntniß des Zustandes der allmählig aus dem Judenthum heraus sich bildenden Christengemeinden, wo diese unvermischt mit Christen heidnischer Abkunft bestanden. Nach einer seit älterer Zeit sehr allgemein verbreiteten Annahme würde allerdings vorausgesetzt werden müssen, daß, als dieser Brief geschrieben wurde, der eigenthümliche Lehrbegriff des Apostels Paulus sich schon ausgebildet und verbreitet hatte, und daß gerade die Gemeinden, an welche dieser Brief gerichtet ist, auch selbst mit dem Würkungskreise des Paulus in Berührung gekommen waren. Es wäre nämlich die Annahme, daß Jakobus in diesem Briefe entweder gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an und für sich, oder doch gegen einen Mißverstand und eine falsche Anwendung derselben kämpfe. Und diese Annahme mußte allerdings durch manche einzelne Stellen dieses Briefes, wenn man sie für sich allein nahm, ohne auf die Verbindung mit dem Ganzen besonders Rücksicht zu nehmen, leicht hervorgerufen werden [1]), denn es schien ja hier die

1) Beiläufig wollen wir bemerken, daß zu denjenigen, welche einen Widerspruch zwischen dem Jakobus und dem Paulus in der

ausdrückliche Beziehung auf die paulinische Formel von der Rechtfertigung, welche durch den Glauben allein erlangt werde und zu der die Werke nichts beitragen könnten, sich nicht verkennen zu lassen, so wie auch gerade dieselben Beispiele des Glaubens, wie bei Paulus, die Beispiele Abrahams und der Sarah, sich vorfinden. Aber es ist dieses doch nur ein Schein, der, wenn man sich dadurch nicht hätte verhindern lassen, das Verhältniß des Einzelnen zu dem Gesammtinhalt dieses Briefes genauer zu untersuchen, sich bald als nichtig erwiesen haben würde. Es steht jener Irrthum in Hinsicht des Glaubens, welchen Jakobus in diesem Briefe bekämpft, hier ja nicht als etwas ganz Vereinzeltes da; sondern er erscheint als ein einzelner Zweig neben andern Zweigen, welche von derselben Wurzel Einer falschen Grundrichtung ausgehn, und diese Grundrichtung ist eine ganz andre als diejenige, aus welcher eine, sey es richtig verstandene oder mißverstandene, Aneignung des eigenthümlich paulinischen Lehrbegriffs sich herausbilden konnte. Es ist die Richtung des jüdischen, das in der Gesinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein statt des Wesens

---

Lehre von der Rechtfertigung zu bemerken glaubten, auch der berühmte Patriarch Kyrillos Lukaris von Constantinopel gehört, der von selbst durch die Lesung des Briefes dazu geführt wurde. Auch ihm fiel es auf, daß der Name Christi kaum einmal oder zweimal und nur kalt in demselben erwähnt werde (anzi del nome di Jesu Christo a pena fa mentione una o due volte e fredamente), daß von dem Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung gar nicht die Rede darin sei, nur von Moral darin gehandelt werde (solo a la moralita attende) s. dessen VII. Br. in lettres anecdotes de Cyrille Lucar. Amsterdam 1718. Pag. 85.

in der Religion ergreifenden Geistes, dieselbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzerkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremonieendienst setzte und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen — und dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Geistes ist es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehovah und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen solchen Glauben der Jude von dem sündigen Geschlecht der Heiden hinlänglich unterschieden und schon dadurch ein vor Gott gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens in Widerspruch stehe. So finden wir hier einen einzelnen Zweig der praktischen Grundverirrung, welche bei diesen Judenchristen überhaupt vorherrschte, gegen welche Jakobus in diesem ganzen Briefe kämpft, auch wo vom Glauben gar nicht die Rede ist. Es war die irrthümliche Richtung, welche zu den gewöhnlichen vorherrschenden bei der großen Masse der Juden gehörte, und welche auch zu den Christen, bei denen das Evangelium nicht die ganze Geistesrichtung umgebildet; sondern nur der jüdische Geist mit dem Glauben an Jesus als den Messias sich verbunden hatte, übergegangen war,

[1]) s. oben B. I. S. 28 und Kirchengeschichte B. I. S. 47. f. Hingegen eine richtige oder irrthümliche Aneignung des paulinischen Lehrbegriffs von der Rechtfertigung durch den Glauben läßt sich bei Gemeinden von dieser Art gar nicht als möglich voraussetzen, und daher ist auch eine Polemik dagegen von dem Standpunkte des Jakobus durchaus undenkbar. Wie die Ueberschrift dieses Briefes und der Inhalt desselben zu erkennen giebt, war derselbe offenbar nur an solche Gemeinden gerichtet, welche unvermischt aus Judenchristen bestanden. Nun eben solche waren am wenigsten geneigt, sich an Paulus besonders anzuschließen,

---

1) Die jüdische Denkweise, welche Justin d. Märtyrer bezeichnet Dialog. c. Tryph. Jud. fol. 370, ed. Colon. „ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο (in dieser Hinsicht jüdisch gesinnte Christen), οἱ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.“ Die Denkweise, die sich in den klementinischen Homilieen findet, nach welchen der Glaube an Einen Gott (τὸ τῆς μοναρχίας καλὸν) eine so große magische Kraft hat, daß die ψυχὴ μοναρχικὴ, wenn sie auch in Lastern gelebt hat, vor der Sekte der Götzendiener dies voraus hat, daß sie nicht untergehen kann; sondern durch läuternde Strafen hindurch doch zuletzt zur Seligkeit gelangen wird; z. B. Hom. III. c. VI. Der Begriff vom Glauben, welcher wahrlich aus einer ganz andern Quelle, als aus dem mißverstandenen Paulus, unter den Christen selbst nachher Eingang fand, und welchem ein Marcion grade eben den paulinischen Begriff vom Glauben entgegenstellte. Vor solchem Mißverstande warnte ja auch Paulus mündlich und schriftlich die Gemeinden, wenn er ihnen so nachdrücklich an's Herz legte, daß ihre Lossagung vom Heidenthum etwas Nichtiges sey und ihnen zur Theilnahme am Reiche Gottes nicht verhelfen könne, wenn sie sich von ihrem frühern Sündenleben nicht lossagten s. Galat. 5, 21. Die κενοὶ λόγοι, vor denen er warnte Ephes. 5, 6.

auch am wenigsten geneigt und geeignet in den paulinischen Lehrbegriff, der grade den schärfsten Gegensatz gegen ihre gewöhnliche Denkweise darstellte, einzugehn. Vielmehr kam ja grade von solchen Leuten her die leidenschaftliche, fanatische Anklage gegen diesen Lehrbegriff, als ob derselbe durch das Vertrauen auf die Gnade in Sünden sicher mache, zu dem Schlusse berechtige, man solle Böses thun, damit Gutes daraus komme. Röm. 3, 8. Von einer ganz andern Seite her, von einem hellenischen (gnostischen) Antinomismus, der auch Antijudaismus war, entstand späterhin eine irrthümliche, praktisch verderbliche Aneignung und Anwendung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, wie Paulus selbst gegen Aehnliches für die Zukunft sich verwahren zu müssen glaubte. Röm. 6, 1. Galat. 5, 13. Und diese spätere falsche Anwendung des Begriffs vom Glauben, welche gleichfalls zum Nachtheile des praktischen Christenthums gereichte, ging auch von einer ganz andern Auffassung dieses Begriffs, als sie die einseitige Richtung des jüdischen Geistes mit sich brachte, aus. Es offenbarte sich darin vielmehr ein orientalisch hellenischer als ein jüdischer Geist, es war nicht der abstracte Begriffsglaube; sondern eine einseitige contemplative oder mystische Richtung, welche von der Auffassung des Glaubens, als eines beseelenden Willensprincips und einer praktischen Lebensbestimmung, abführte.

Nach dem Gesagten läßt sich also unmöglich in einem an solche Gemeinden, wie diese uns erscheinen, gerichteten Briefe irgendwie eine Beziehung auf die paulinische Glaubensformel voraussetzen. Wollte man aber davon abgesehn dies dennoch annehmen, so wäre die Auffassung dieser Annahme, nach welcher Jakobus nur einen Mißverstand

der paulinischen Lehre bekämpft haben sollte, doch ganz unhaltbar. Denn, wie läßt es sich denken, daß Jakobus, wenn er dem Paulus nicht absichtlich widersprechen; sondern vielmehr die apostolische Gemeinschaft mit ihm und das Bewußtseyn derselben bei den Gemeinden erhalten wollte, nicht indem er eine irrthümliche Auffassung der paulinischen Lehrformel bekämpfte, zugleich ausdrücklich die richtige Auffassung davon unterschieden und sich gegen den Schein eines Gegensatzes gegen den Apostel Paulus selbst verwahrt haben sollte, zumal dieser Schein unter den jüdisch-christlichen Gemeinden ohnehin so leicht entstehn konnte. Wollte man nun aber annehmen, daß es die Absicht des Jakobus würklich gewesen sey, den Lehrbegriff des Paulus selbst zu bekämpfen, so streitet diese Ansicht mit dem, was wir aus der Geschichte von dem guten Einverständnisse zwischen den beiden Aposteln wissen, denn daß Solche, welche sich besonders auf das Ansehn des Jakobus beriefen, doch gegen Paulus auftraten, dies kann nach dem, was wir früher bemerkten, nichts dagegen ausmachen, s. oben Bd. II., S. 430. f.

Es bliebe noch eine andre Annahme übrig, daß ein Andrer unter dem Namen des Jakobus den Brief untergeschoben hätte, um den Glauben an einen solchen Gegensatz zwischen Beiden in der Kirche zu befördern, und eine solche Absicht läßt sich der einseitigen Richtung eines Judenchristen wohl zutrauen. Aber ein Solcher würde sich nicht allein bestimmter als d e n Jakobus, dessen Ansehn er sich zueignen wollte, bezeichnet; sondern auch die Polemik gegen Paulus und dessen Lehre schärfer ausgesprochen haben. Der untergeordnete Platz, welchen in diesem Falle die Bekämpfung der paulinischen Lehrformel im Verhältnisse zu

dem Ganzen des Briefes einnehmen müßte, läßt sich mit dieser Voraussetzung gewiß nicht vereinigen.

Was nun die Veranlassung dazu gab, daß man alle diese Vermuthungen aufstellte, das war der Schein der Anspielung auf die von Paulus gebrauchten Ausdrücke und Beispiele. Aber ist denn würklich diese Anspielung so auffallend? Bedenken wir doch, daß sich die paulinische Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthume, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauche herausbildete und keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf; sondern oft nur die ältern jüdischen sich aneignete, diese in einen neuen Zusammenhang aufnahm, in einem neuen Gegensatz anwandte und einen neuen Geist hineinlegte. So war ja weder der Ausdruck *δικαιοῦσθαι* in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck *πίστις* etwas ganz neues; sondern beide Ausdrücke und die dadurch bezeichneten Begriffe (und zwar in Beziehung auf das Erste derselbe Begriff, dessen Vorhandenseyn unter den Juden Paulus bei seinen jüdischen Gegnern in seiner Polemik voraussetzen mußte) waren den Juden längst geläufig. Auch das Beispiel Abrahams als Glaubenshelden mußte jedem Juden nahe liegen und das Beispiel der Rahab, welches übrigens nur in dem nicht paulinischen und die eigentlich paulinische Lehrformel von dem rechtfertigenden Glauben nicht enthaltenden Hebräer-Briefe vorkommt, mußte eben, weil sich an diesem Beispiele allein zeigen konnte, wie viel der monotheistische Glaube einer Nichtjüdinn von unreinem Leben genützt hatte, sich dem Juden, welcher den Werth des Glaubens an Jehovah hervorheben wollte, deshalb besonders empfehlen [1]).

---

1) So scheint mir das, was Dr. de Wette in den theologischen

Da demnach eine Beziehung auf paulinische Lehrformeln sich in diesem Briefe nicht nachweisen läßt, so verliert auch das Merkmal seine Geltung, aus welchem man die spätere Abfassungszeit desselben erweisen zu können glaubte, und wir müssen also in dem Briefe selbst andere Merkmale, um diese bestimmen zu können, aufsuchen. Auffallend ist es, daß derselbe seiner Ueberschrift nach nur an Juden aus den zwölf Stämmen, welche in der Zerstreuung lebten, gerichtet erscheint, da doch derselbe offenbar an Christen gerichtet ist. Aber dies erklärt sich doch sehr gut aus dem Standpunkte des Jakobus, demselben, der sich in dem ganzen Briefe zu erkennen giebt. Er betrachtet nämlich die Anerkennung Jesu des Messias als zu dem ächten Judenthum wesentlich gehörend, die gläubigen Juden als die allein ächten Juden, das Christenthum als das vollkommene Judenthum, durch welches der *νόμος* zum Ziele seiner Vollendung gelangt. Und es kann auch seyn, daß er, wenn gleich er sich besonders an Christen richtete, doch auch zugleich an jüdische Leser, zu denen der Brief gelangen könnte, dachte, da die Christen mitten unter Juden, keineswegs in strenger Absonderung von denselben, lebten. Allerdings geht aus dem Merkmale der Abstammung von den zwölf Stämmen hervor, daß diese Gemeinden aus lauter Christen jüdischer Abkunft bestanden oder doch Jakobus, der sich besonders als Apostel der Juden betrachtete, sich nur an den jüdischen Theil der Gemeinden wandte. Und zwar, da auf das Verhältniß der

Studien und Kritiken, Jahrgang 1830 II. Heft S. 349 sagt, einen absichtlichen Widerspruch des Jakobus gegen Paulus nachzuweisen, sich zu erledigen.

Juden- zu den Heidenchristen nirgends Rücksicht genommen wird; so bleibt es immer das Wahrscheinlichste, daß diese Gemeinden ganz ungemischte waren. Theils aus dem eigenthümlichen Standpunkte des Jakobus, theils aus dem eigenthümlichen Zustande dieser Gemeinden, welche alle jüdischen Formen beibehalten hatten, erklärt sich auch der Gebrauch des altjüdischen Namens συναγωγὴ statt des eigenthümlich christlichen ἐκκλησία, zur Bezeichnung der Gemeindeversammlung. Solche Gemeinden konnten nun im Innern von Asien auch noch in dem spätern apostolischen Zeitalter vorhanden seyn, wie wenn man an syrische Gemeinden denken wollte. Aber wenn der Brief an Gemeinden *dieser* Gegenden gerichtet ist, bleibt es auffallend, daß Jakobus, dem doch das Aramäische weit geläufiger seyn mußte als das Griechische (wenn gleich es gar nicht unmöglich ist, daß er das Griechische so weit erlernt hatte, um einen solchen Brief schreiben zu können), sich der griechischen Sprache bediente. Es läßt sich demnach schließen, daß er durch das Bedürfniß seiner Leser dazu bestimmt wurde, und diese also wenigstens theilweise zu den Hellenisten gehörten. Dies vorausgesetzt müßte man allerdings an eine Zeit denken, welche der selbstständigen Ausbildung der heidenchristlichen Gemeinden voranging, ehe noch das Verhältniß der Heiden und Juden zu einander in den christlichen Gemeinden zur Sprache gekommen war [1]),

---

1) Die Ansicht, welche Dr. Schneckenburger scharfsinnig entwickelt und vertheidigt hat in seinen gehaltvollen Beiträgen zur Einleitung in's neue Testament Stuttgart 1832, und in seiner schon angeführten annotatio ad epistolam Jacobi. Derselbe hat sich über den Zweck der Polemik dieses Briefes übereinstimmend mit der von mir in dem Vorhergehenden und früher in meinen kleinen

die Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien und angränzenden Gegenden [1]).

Es bestanden diese Gemeinden größtentheils aus Armen, wenn auch einzelne Reiche unter denselben waren [2]) und sie wurden von den reichen und angesehenen Juden [3]) auf mannigfache Weise bedrückt. Sicher war der Zustand dieser Gemeinden von der Art, daß bei Vielen das Christenthum nur in der Anerkennung Jesu als Messias und der einzelnen sittlichen Gebote desselben, welche sie als die Vervollkommnung des Gesetzes betrachteten, bestand. Nach wie vor verkannten sie das Wesen der Religion, die Herrschaft fleischlichen Sinnes, weltlicher Lüste, Streit und Verkätzerungssucht dauerten fort. Demnach könnte man nun entweder annehmen, daß das Christenthum hier noch neu war und das Leben noch nicht durchdrungen

---

Gelegenheitsschriften entwickelten Ansicht erklärt. Vergl. dessen Abhandlungen über diesen Gegenstand in der Tübinger Zeitschrift für Theologie von Steudel drittes Stück 1829, und in der Tübinger Zeitschrift für Theologie Jahrgang 1830 II. Heft.

1) Mit Unrecht glaubte man II, 7 eine Anspielung auf die Geläufigkeit des Namens χριστιανοὶ und darin ein chronologisches Merkmal zu finden. Unter dem καλὸν ὄνομα kann man recht wohl den Namen Jesu verstehn, und dies ist sogar das einfachste, da die Worte am natürlichsten von einer Anrufung des Namens Jesu als Messias verstanden werden, dem die Gläubigen bei der Taufe geweiht wurden, die Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, s. Schneckenburger's Commentar z. d. St.

2) I., 10.

3) Die Stelle II, 7 bezieht sich am natürlichsten auf eine Verlästerung Jesu durch Gegner des Christenthums, wenn gleich das unmittelbar Vorhergehende sich nicht auf Religionsverfolgungen; sondern auf Bedrückungen und Erpressungen andrer Art bezieht. Vergl. V., 4.

hatte, wie denn, s. oben B. I., S. 28. f., unter den Juden von Anfang an Viele waren, welche fortgerissen von dem Eindrucke, den die großen Würkungen der Apostel auf sie machten, angezogen von der Hoffnung, daß Jesus bald wiederkommen und sein Reich auf Erden stiften werde, dessen Glückseligkeit sie sich auf ihre Weise ausmalten, zum Christenthume sich bekannten, ohne daß eine wesentliche Veränderung mit ihnen vorging — oder man müßte annehmen, daß an einen gesunkenen Zustand solcher Gemeinden, welche früherhin in besserem Zustande des christlichen Lebens sich befunden, zu denken sey. In der Einrichtung dieser Gemeinden war das Eigenthümliche, daß den Presbyteren nicht sowohl die Verwaltung des Lehramtes, s. o. B. I., S. 44, 187. f., als vielmehr nur die äußerliche Kirchenleitung übertragen war, Viele aus der Mitte der Gemeinden selbst als Lehrer auftraten und es noch kein besonderes Lehramt gab. Daher Jakobus die Ermahnung ertheilen mußte, es mögten nicht zu Viele sich als Lehrer aufwerfen und es möge Keiner zu leichtfertig in den Gemeindeversammlungen das Wort nehmen; sondern Jeder wohl bedenken, welcher Verantwortlichkeit er sich dadurch unterziehe. I., 19. III., 1, 2.

Was die Lehre und Lehrweise des Jakobus in diesem Briefe betrifft, so finden wir in demselben durchaus nichts, was mit der weiter entwickelten Lehre des neuen Testaments in Widerspruch stände, wie wir dies weiter nachweisen werden, s. den Abschnitt von der Lehre; und die christlichen Begriffe, welche in diesem Briefe wirklich ausgesprochen sind, weisen auf den organischen Zusammenhang des ganzen christlichen Bewußtseyns hin. Aber nur ist der Inhalt dieser Begriffe nicht aus einander gelegt und auf

alles angewandt, das Christliche erscheint mehr vereinzelt, die Beziehung auf Christus nicht so vorherrschend und alles durchdringend, wie in andern apostolischen Briefen. Die Beziehung auf das alte Testament, wenn gleich mit dem christlichen Standpunkte in Verbindung gesetzt, ist das Vorherrschende. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht gewiß nicht hin die Berücksichtigung des eigenthümlichen Standpunktes derjenigen, an welche dieser Brief gerichtet ist (an welche ein Paulus, Johannes, auch Petrus gewiß ganz anders geschrieben haben würden); sondern man muß vielmehr aus der Eigenthümlichkeit des Schreibers selbst dies zu erklären suchen. Nun könnte man [1]) daher schließen, Jakobus habe diesen Brief geschrieben in einer Zeit, als das Christenthum sein geistiges Leben noch nicht so durchdrungen hatte, in der frühsten Zeit seiner christlichen Entwickelung; aber es fragt sich, ob wir zu diesem Schlusse berechtigt sind, denn es läßt sich ja nicht beweisen, daß Jakobus seinen Lehrbegriff später weiter ausbildete. Es kann seyn, daß er nur in dieser unvollkommenen dogmatischen Entwickelungsform befangen blieb, wenn gleich sein Herz von der Liebe zu Gott und zum Messias durchdrungen war. Er war doch das, was er auf seinem Standpunkte als Lehrer der Juden seyn sollte. Freilich würde für die Vollständigkeit der christlichen Erkenntniß in der Menschheit viel fehlen, wenn die christliche Lehrentwickelung durch den Jakobus nicht in der Vergleichung mit der Darstellung andrer Apostel ihre Ergänzung fände; in dieser Zusammenstellung aber ist sie ein wichtiger Beitrag zur vollständigen Auffassung und Entwickelung des christlichen Lehr-

1) Wie Schneckenburger meint.

stoffes und auch hier leistet sie das, was sie auf diesem Standpunkte leisten sollte.

Grade diese Lehrweise des Jakobus sicherte ihm eine lange ungestörte Würksamkeit unter den Juden und Viele wurden durch seinen Einfluß zum Glauben an Christus geführt. Destomehr hatte er sich den Haß der Schlechtesten unter den Partheiführern des jüdischen Volks zugezogen und diese suchten eine Gelegenheit, ihn zum Opfer ihrer Wuth zu machen. Einer der Leidenschaftlichsten unter denselben, der Hohepriester Ananus, der zu allen Gewaltthaten des Partheihasses geneigt war, benutzte die Zwischenzeit zwischen der Abreise des römischen Prokurator Felix und der Ankunft seines Nachfolgers, Albinus, gegen das Jahr 62. Er ließ den Jakobus nebst einigen andern Christen von einer Versammlung des Synedriums als Verletzer des Gesetzes zum Tode verurtheilen und er wurde gesteiniget [1]). Aber der bessere Theil unter den Juden war mit diesem Verfahren sehr unzufrieden und Ananus wurde deshalb bei dem neuen Statthalter angeklagt, wozu er hinreichende Veranlassung gegeben, da er die Gränzen der dem jüdischen Synedrium nach dem römischen Staatsrechte zustehenden Macht offenbar überschritten hatte. S. oben, B. I., S. 69.

---

1) Wir folgen hier dem Berichte des Josephus, archaeol. 20, 9, der gewiß glaubwürdiger ist als die mährchenhafte Erzählung des Hegesippus bei Euseb. 2, 23. Wie läßt es sich glauben, daß die Häupter der pharisäischen Parthei thöricht genug gewesen seyn sollten, um den Jakobus aufzufordern und ihm zuzutrauen, daß er ein öffentliches Zeugniß gegen das Christenthum ablegen sollte?

2. Der Apostel Petrus.

Von dem Jakobus gehen wir zu dem Apostel Petrus über, der, wie sich schon aus dem bisher bezeichneten Gange der geschichtlichen Entwickelung ergiebt, ein Mittelglied zwischen diesen beiden einander am meisten entgegengesetzten Würkungskreisen und Richtungen bildet. Wir müssen hier auf seinen früheren Bildungsgang einen Blick zurückwerfen.

Simon war der Sohn eines Fischers Jonas in dem Flecken Bethsaida am Ufer des See's Genezareth in Galiläa. Die in dieser Gegend allgemein angeregte Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias, welche die wärmeren Gemüther der Jugend besonders ergriffen hatte, führte auch ihn dem, welcher berufen war jene Erscheinung vorzubereiten, Johannes dem Täufer zu. Sein Bruder Andreas, der zuerst in Jesus den Messias erkannt hatte, theilte ihm die herrliche Entdeckung mit und da der Herr ihn sah, erkannte er mit seinem göttlich-menschlichen Blick was in ihm war, und er gab ihm den Beinamen des Felsenmannes, Kephas, Petrus. Man kann diesen Beinamen, wie ähnliche, welche Christus den Jüngern gab, aus einem zwiefachen Gesichtspunkte betrachten. Der Gesichtspunkt, welchen der Erlöser ohne Zweifel vorherrschend bei dieser Namensertheilung hatte, bezog sich auf das, was Simon im Dienste des Evangeliums und für denselben werden sollte. Aber wie immer die Würkungen der umbildenden Gnade, sich anschließend an das, was der Mensch seiner eigenthümlichen Natur nach ist, dies reinigen und verklären, so war auch hier das, was Petrus durch die Kraft

nun an ganz an sich zu ziehen, und er macht den sinnlichen Erfolg seiner Arbeit, durch den Petrus so eben überrascht worden, zum Sinnbilde eines in der Zukunft durch ihn zu bewürkenden geistigen Erfolgs.

Von dieser eigenthümlichen Gemüthsart des Petrus finden wir denn auch in dem Verhältnisse, das sich zwischen ihm, den übrigen Jüngern und Christus bildete, manche Spur. Als Viele von denjenigen, welche durch den Eindruck der Wunder Christi bestimmt sich eine Zeit lang an ihn angeschlossen hatten, doch weil ihnen die tiefere Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit fehlte, ihn wieder verließen und Christus zu den zwölf Jüngern, die ihm immer treu gefolgt waren, sprach: wollt nicht auch ihr hinweggehn? zeugte Petrus von dem, was Alle bewegte, von dem göttlichen Eindruck, den Christi Worte auf sein Inneres gemacht hatten, wie tief er es fühlte, — mehr als er es noch klar erkennen konnte, daß göttliches Leben von seinen Reden ausgehe, diejenigen, die seine Worte aufnähmen, eines göttlichen, seligen, für die Ewigkeit dauernden Lebens theilhaft würden. „Zu wem sollten wir gehn? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir glauben es, wir erkennen es, daß du der von Gott für den Messiasberuf Geweihte bist.“ Die Ueberzeugung davon, daß Jesus der Messias sey, welche Petrus hier bezeichnet, war ohne Zweifel von andrer Art, als diejenige, welche nur aus dem Anblick der von ihm verrichteten Wunder hervorging. Es war eine in der religiös-sittlichen Natur tiefer begründete Ueberzeugung, welche von der inneren Erfahrung des Göttlichen in dem Umgang mit dem Erlöser ausging. So erkannte auch Christus, daß als Petrus zu ihm sprach: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes,

Matth. 16, 16, wie diese Ueberzeugung bei ihm aus einem von dem Geiste Gottes berührten Gemüthe kam, daß er hier nicht nach menschlichem Meinen; sondern aus der Zuversicht göttlicher Anregung sprach, daß ihm dies nicht Fleisch und Blut; sondern der himmlische Vater geoffenbart hatte. Und weil diese in der Tiefe des Gemüths begründete Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sey, die Grundlage ist, auf welcher das Gottesreich ruht, so nannte ihn daher Christus in dieser Beziehung den Felsenmann und den Felsen, auf welchem er die für die Ewigkeit bestehende Kirche erbauen werde. Was sich allerdings auf den Petrus persönlich bezieht, aber eben nur mit Rücksicht auf den von ihm bezeugten Glauben, welcher die Grundlage des Gottesreichs bildet. So geschah es aber auch, daß als Christus den Jüngern sein bevorstehendes Leiden verkündete, Petrus das Gefühl, welches wohl alle empfanden, aber auszusprechen sich scheuten, allein augenblicklich, wie es in seinem Herzen aufwallte, auszusprechen gedrungen wurde. „Gott verhüte, o Herr, daß dich Solches treffen sollte!" So rein menschliches Gefühl der Liebe zu dem, welcher das Feuer der Liebe im Herzen zu entzünden am meisten geeignet war, sich hier aussprach, so hätte doch Petrus mit dieser Richtung des Gemüths der Sache Gottes, welche das Opfer der Selbstverleugnung auch in Beziehung auf das, was dem Herzen das Theuerste ist, verlangte, nicht zum Werkzeuge dienen können, und der Herr sprach daher zu ihm die nachdrücklich strafenden Worte, daß er in dieser Gesinnung, die menschliche Person höher achtend als die Sache Gottes, in seiner Gemeinschaft nicht bleiben könne, daß er durch diese Gesinnung ihm zum Versucher werde. Matth. 16. Dieselbe Gemüthsart des von

dem schnell aufwallenden Gefühl fortgerissenen und auf das lebendige Gefühl des Augenblicks zu viel vertrauenden Petrus erkennen wir, wenn er als der Herr ihnen verkündete, daß sie in der Nacht seines Leidens alle an ihm würden irre werden und alle ihn verlassen würden, sogleich ausrief: „Auch wenn alle dich verlassen werden, werde ich dich nicht verlassen, mein Leben werde ich hingeben für dich." Welches übereilte Selbstvertrauen nach der Vorherverkündigung des Herrn bald auf eine für ihn so schmerzliche Weise zu Schanden gemacht wurde. Doch diente dieser Fehltritt ohne Zweifel dazu, ihn in der Selbsterkenntniß, welche die Bedingung des rechten Glaubens an den Erlöser und der rechten Erkenntniß von ihm ist, und dadurch in der ganzen christlichen Lebensentwickelung destomehr zu fördern. Und der Herr verzieh ihm seine Sünde, er erinnerte ihn daran auf die zarteste und doch das Herz tief erschütternde Weise durch die dreimalige Frage: liebst du mich? [1]) und er verlangte von ihm die Bewährung seiner Liebe in der treuen Erfüllung seines apostolischen Berufs, dem Hüten seiner Schafe [2]).

---

1) Wir gehen hier von der Ueberzeugung aus, daß das ein und zwanzigste Kapitel des johanneischen Evangeliums, wenn gleich nicht von ihm selbst herrührend, doch glaubwürdige Ueberlieferung enthält.

2) Es ist freilich möglich, daß sich diese Worte persönlich auf den Petrus bezogen, darauf, daß Petrus besonders für's Erste der Gemeindeleitung vorstehn sollte, wie er es ja zuerst war, der im Namen Aller das Wort führte, der die Berathung der gemeinsamen Angelegenheiten leitete, — und auch wenn man die Worte so auffaßt, wird dadurch dem Petrus keineswegs ein eigenthümlicher apostolischer Primat übertragen, sondern es wird ihm nur in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse der Stand-

Verklärt erscheint die Eigenthümlichkeit des Petrus, wie wir ihn als Organ des heiligen Geistes im Dienste des Gottesreichs würken sehn. Wir haben schon in dem ersten Bande nachgewiesen, welchen bedeutenden Platz er in dieser Hinsicht für den ersten Entwickelungsgang desselben bis zum Auftreten des Apostels Paulus, und nachher als Vermittelungspunkt zwischen dem Würkungskreise desselben unter den Heiden, und dem Würkungskreise der älteren Apostel unter den Juden einnahm. Wenn auch seine noch nicht ganz von dem Göttlichen durchdrungene Natur mit ihren eigenthümlichen Gebrechen sich in seine Würksamkeit hin und wieder trübend mit einmischen konnte, so war doch die Macht des göttlichen Lebensprincips in ihm, seine Liebe und Treue gegen den Herrn zu groß, als daß jene Einmischung nicht hätte zurückgedrängt werden müssen, wo wesentliche Interessen des Gottesreichs dadurch gefährdet werden konnten. So zeigte sich zwar jener Einfluß in augenblicklicher Einwürkung, bei jenem Vorfall zu Antiochia, s. B. I., S. 272. f.; aber die nachfolgende Geschichte lehrt, daß wenn gleich Petrus durch die Macht des augenblicklichen Eindrucks zu einem Verfahren fortgerissen werden konnte, welches allerdings eine thatsächliche Verleugnung der von ihm früher ausgesprochenen Grundsätze ent-

---

punkt anvertraut, welchen er durch das ihm seiner Eigenthümlichkeit nach besonders zukommende χάρισμα κυβερνήσεως vor Allen einzunehmen geeignet war. Aber es können jene Worte auch recht gut allgemeine Bezeichnung des Berufs der Verkündigung des Evangeliums überhaupt seyn, — was durch die Vergleichung mit der Parabel im zehnten Kapitel des johanneischen Evangeliums besonders wahrscheinlich wird — und in diesem Falle würden die Worte nichts auf den Petrus persönlich vor andern Aposteln sich Beziehendes enthalten.

hielt, er doch keineswegs dazu verleitet werden konnte, diesen Grundsätzen in seinem Lehramte auf bleibende Weise abtrünnig zu werden und so einen dauernden Gegensatz gegen Paulus zu begründen, dessen Zurechtweisung er vielmehr willig aufgenommen haben muß, da er durch das Band der apostolischen Gemeinschaft fernerhin mit ihm verbunden blieb [1]).

---

1) Wir können keineswegs einstimmen in die von einem ausgezeichneten jungen Theologen, Herrn Repetenten Elwert, in seiner scharfsinnigen Abhandlung über die Lehre von der Inspiration, in der schätzbaren Zeitschrift „Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs," III. B. II. Heft. S. 72 ausgesprochene Behauptung, daß die alte Unterscheidung zur Sicherung des Inspirationsbegriffes zwischen vitium conversationis und error doctrinae durchaus unhaltbar sey, und also auch die Möglichkeit der Einmischung von Lehrirrthümern bei den Aposteln zugegeben werden müsse. Es läßt sich allerdings wohl nachweisen, daß der error conversationis hier keinen error doctrinae nach sich ziehen mußte. Aus der praktischen Verirrung des Petrus, vermöge welcher er sich durch Menschenfurcht verleiten ließ, in diesem Augenblicke vielmehr nach den Vorurtheilen Anderer, als nach seiner eigenen richtigeren Ueberzeugung zu handeln, aus dieser augenblicklichen praktischen Verirrung folgt keineswegs, daß er jene richtigere Einsicht selbst verloren hatte. Höchstens könnte nur daraus folgen, daß er in diesem Augenblick, von dem sinnlichen Eindruck überwältigt, sich selbst nicht klar machte, nach welchen Grundsätzen er handelte. Hätte er nun freilich diesen augenblicklichen Fehltritt der Menschenfurcht nicht bereut, hätte er sich in dieser sittlichen Verschuldung verhärtet; so hätte allerdings eine dauernde Verdunkelung des christlichen Bewußtseyns selbst daraus hervorgehn müssen und es würde sich, wie die Geschichte von manchen ähnlichen Fällen des Rückschrittes der religiösen Erkenntniß Beispiele giebt, aus der praktischen Verleugnung der Wahrheit eine theoretische entwickelt haben; aber dazu konnte es nicht kommen bei dem Manne, bei welchem der Geist Christi so großes Uebergewicht über das selbstsüchtige Prinzip erlangt hatte.

Aus dem feurigen Eifer des Petrus und aus dem, was wir von seiner erfolgreichen Thätigkeit für die Ausbreitung des Reiches Gottes bis zur Bekehrung des Cornelius wissen, aus allem diesem läßt sich schon schließen, daß er in dem Zeitraum seines Lebens, über den es uns an Nachrichten fehlt, seinen Würkungskreis für die Verkündigung des Evangeliums weiter ausdehnte. Da die Apostelgeschichte bei der Erzählung der Verhandlungen zu Jerusalem späterhin seiner gar nicht mehr erwähnt; so spricht dies auch dafür, daß ihn sein späterer Würkungskreis von dort abgerufen hatte [1]). Nach einer alten Ueberlieferung [2]) soll Petrus den in Pontus, Galatien, Kappadocien, Kleinasien und Bithynien zerstreuten Juden das Evangelium verkündigt haben. Aber diese Nachricht ist höchst wahrscheinlich nur durch einen falschen Schluß aus der Ueberschrift seines ersten Briefes [3]) entstanden. Dieser Brief des Petrus läßt uns vielmehr voraussetzen, daß derselbe im parthischen Reiche seinen Würkungskreis hatte, denn da er von seiner Frau in Babylon [4]) grüßt; so be-

---

Und so läßt es sich auch nicht denken, daß Petrus sich sollte haben bewegen lassen, die Handlungsweise, zu der er sich durch die Macht des Augenblicks fortreißen ließ, in seinem Lehramte selbst grundsätzlich festzustellen, in solchem Maaße das christliche Wahrheitsbewußtseyn in sich zu unterdrücken.

1) Auch Paulus 1. Korinth. 9, 5 weiset auf die Reisen des Apostels hin, und was er davon sagt, daß Petrus seine Frau auf diesen Reisen mit sich führte, stimmt mit 1. Petr. 5, 13 gut überein.

2) Bei Origenes T. III. in Genes. Euseb. III., 1.

3) Wie auch der Ausdruck des Origenes sehr schwankend ist: κεκηρυχέναι ἔοικεν.

4) Unnatürlicherweise hat man hier an das unbedeutende Städtchen Babylon in Egypten gedacht, ein φρούριον ἐρυμνὸν zu dieser

rechtigt dies natürlich zu dem Schlusse, daß er selbst in der Nähe dieser Stadt sich befand. Auch ist es an und für sich keineswegs unwahrscheinlich, daß Petrus, dessen Würkungskreis sich besonders auf Abkömmlinge der Juden bezog, nach dem parthischen Reiche, wo viele Juden zerstreut waren, sich begab, und was wir von der frühen Verbreitnng des Christenthums in diesen Gegenden wissen, dient zur Bestätigung. Von hier aus schrieb er an die von Paulus und dessen Schülern gegründeten Gemeinden in Asien den Brief, welcher das einzige uns erhaltene Denkmal von seiner späteren Würksamkeit ist.

Alle Merkmale stimmen darin überein, diesen Brief in den letzten Abschnitt des apostolischen Zeitalters, die Zeit nach der ersten Gefangenschaft des Paulus zu setzen. Wir finden in der Umgebung des Petrus den Silvanus, den alten Gefährten des Paulus in seiner Würksamkeit; dies stimmt damit zusammen, daß derselbe nicht mehr als der Begleiter des Letztern seit seiner letzten Reise nach Jerusalem erscheint. Die christlichen Gemeinden, an welche dieser Brief gerichtet ist, finden wir solchen Verfolgungen ausgesetzt, wie erst seit diesem Zeitpunkte entstanden waren. Die Christen wurden als Christen verfolgt und nach jenen Volksgerüchten, welche Nero benutzt hatte, wurden sie als Verbrecher (*κακοποιοι*, malefici) angesehn und behandelt. Durch die Art, wie die Christen in ihrem ernstern, stren-

---

Zeit, s. Strabo l. XVII. c. 1., obgleich sich das Städtchen noch bis in das fünfte Jahrhundert erhielt, s. hist. Lausiac. c. 25. Durchaus willkührlich ist auch die Annahme der Alten, daß unter diesem Namen Rom zu verstehn sey und es steht nichts der Annahme entgegen, daß von dem ungeheuren Babylon damals noch ein bewohnbarer Ueberrest geblieben war.

gern Lebenswandel sich kenntlich machten, wie sie von den heidnischen Schauspielen und andern ausschweifenden Lustbarkeiten sich zurückzogen, gaben sie sich, wie in späterer Zeit, der gehässigen Aufmerksamkeit der heidnischen Menge Preis. 4, 4, 5. Und wenn wir an den Zustand denken, in welchem jene Gemeinden sich während der ersten Gefangenschaft des Paulus befanden, so erklärt sich auch daraus der Zweck dieses Briefes am besten. Wie diese Gemeinden mit den aufkeimenden Verfolgungen von außen zu kämpfen hatten, so wurden sie im Innern durch jene häretischen Richtungen, von denen wir im ersten Bande gesprochen haben, beunruhigt. Da nun die Verbreiter derselben den Paulus einer Verfälschung der ursprünglichen christlichen Lehre beschuldigten, und da sie sich in Hinsicht der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auf das Ansehn der älteren Apostel beriefen; so benutzte Petrus eine sich ihm darbietende Gelegenheit zur Mittheilung an jene Gemeinden, um sie in der Ueberzeugung, daß die durch Paulus und dessen Schüler und Gefährten, zu welchen ja auch Silvanus gehört hatte, ihnen verkündigte Lehre die ächt christliche sey, zu befestigen. Diese Gemeinden bestanden größtentheils aus ehemaligen Heiden, solche setzt er daher an mehreren Stellen besonders als seine Leser voraus 2, 10 — 4, 3. Die Ueberschrift des Briefes streitet damit nicht, denn wie Petrus durch seine Bildung und seinen eigenthümlichen Würkungskreis gewohnt war, in alttestamentlichen Bildern und Vergleichungen den christlichen Inhalt zu entwickeln, so übertrug er daher auch den Namen der διασπορὰ auf die unter den Heiden zerstreute wahre Gottesgemeinde.

In Beziehung auf die bemerkten inneren und äußeren

Verhältnisse der Gemeinden ist der Zweck dieses paränetischen Schreibens ein doppelter, theils sie in dem Bewußtseyn fester zu begründen, daß in dem Glauben an den Erlöser, der ihnen verkündigt worden und den sie in ihre Gemüther aufgenommen hätten, die Quelle aller Seligkeit und die Grundlage des ewigen Gottesreichs enthalten sey, daß das ihnen verkündigte Wort Gottes das ewige, unwandelbare Wort Gottes sey, sie zu ermahnen, daß sie mit kindlicher Unbefangenheit die reine, einfache Lehre des Evangeliums, welche ihnen von Anfang an verkündigt worden, immer mehr sich aneignen mögten, um dadurch zur christlichen Reife immer mehr sich auszubilden, theils sie zur Standhaftigkeit in diesem Glauben unter allen Verfolgungen und zu einem demselben entsprechenden Lebenswandel, durch den sie mitten in der verderbten Heidenwelt hervorleuchten und die falschen Anklagen gegen das Christenthum und die Christen widerlegen sollten, zu ermahnen.

Beide Zwecke bezeichnet der Apostel selbst am Schlusse des Briefes, wenn er sagt 5, 12: „Der treue Bruder Silvanus überbringt euch diesen im Verhältniß zu dem, was ich euch gern sagen wollte, nur kurzen Brief, den ich euch geschrieben habe zu eurer Ermunterung und um zu bezeugen, daß es die wahrhafte Gnade Gottes [1]) ist, in deren festem Besitze ihr durch den Glauben steht [2])."

---

1) Gnade, Gnade der Erlösung, Bezeichnung des ganzen Inhaltes des Evangeliums.

2) Allerdings können die Worte so verstanden werden, daß Silvanus der Schreiber des Briefes war, den Petrus, sey es auf Aramäisch oder Griechisch, diktirte; aber dann würde doch wahrscheinlich ein Gruß des Silvanus mit hinzugesetzt worden seyn, zumal da Silvanus diesen Gemeinden so genau bekannt seyn mußte.

Die anspruchslose Weise, wie der Verfasser dieses Briefes sich nur als den Zeugen der Leiden Christi bezeichnet, wie er den Presbyteren der Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, als Einen aus ihrer Mitte, Einen aus der Mitte der christlichen Gemeindevorsteher sich darstellt, trägt das Gepräge des Apostolischen.

Solche Merkmale ächt apostolischen Ursprungs und Charakters enthält aber der unter dem Namen des Petrus vorhandene zweite Brief keineswegs, vielmehr finden sich in demselben manche Spuren entgegengesetzter Art, manche Merkmale des Apokryphischen, wie er auch durch äußerliche Zeugnisse wenig beglaubigt ist, weshalb wir ihn als Quelle für die Lebensgeschichte des Apostels nicht benutzen können[1]).

Die Möglichkeit der Auffassung, welcher ich gefolgt bin, erhellt aus dem Sprachgebrauche, der durch die Unterschriften der paulinischen Briefe belegt wird, und der Gebrauch des Aorist ἔγραψα kann dem Briefstyl der Alten zufolge nichts dagegen beweisen. Nach dieser Erklärung giebt sich nun auch die Absicht des hinzugesetzten Lobes „der treue Bruder" zu erkennen. Die Worte ὡς λογίζομαι können wohl zum Vorhergehenden gezogen werden, denn dies Wort wird auch von Paulus Röm. 8, 18, Röm. 3, 28, 2. Korinth. 11, 5 als Bezeichnung einer subjektiven Ueberzeugung gebraucht, ohne daß der Nebenbegriff eines unsichern Dafürhaltens dabei vorhanden ist. Auch Petrus wollte hier das Subjektive seines Urtheils bezeichnen, denn es war ja grade die besondere Autorität des Petrus, auf welche sich manche Gegner der paulinischen Schule beriefen. Bezieht man aber das Wort λογίζομαι zu dem Nachfolgenden; so ist es gleichfalls Bezeichnung des subjektiven Urtheils oder Gefühls. Dem Petrus war das, was er schrieb, im Verhältnisse zu dem, was er der Gemeinde zu sagen auf dem Herzen hatte, nur wenig. Doch hätte er das sagen wollen; so würde er wohl eher gesagt haben δι' ὀλίγων, ὡς λογίζομαι.

1) Die vornehmsten Merkmale der Unächtheit dieses Briefes sind die

Der seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts allgemein verbreiteten Sage zufolge, soll Petrus unter dem

---

Verschiedenheit des ganzen Charakters und Styls in Vergleichung mit dem ersten Briefe; die Art, wie der Brief des Judas hier benutzt, theils abgeschrieben, theils nachgebildet worden. Der Verfasser setzt voraus, daß er an dieselben Gemeinden schreibe, an welche der erste Brief des Petrus gerichtet ist und doch setzt er sich in ein ganz anderes Verhältniß zu den Lesern, denn diese müßten nach dem zweiten Briefe Solche gewesen seyn, welche von dem Apostel Petrus persönlich unterrichtet worden und mit denen er in enger persönlicher Verbindung stand, in welchem Verhältnisse doch die Gemeinden, an welche der erste Brief gerichtet ist, zu dem Apostel Petrus nicht stehen konnten. Es zeigt sich eine gewisse den apokryphischen Schriftsteller verrathende Absichtlichkeit, mit der sich derselbe als den Apostel Petrus kenntlich zu machen sucht. 1, 14 die Anspielung auf die Worte Christi an Petrus, Johannes 21, 18, welche Worte aber auf eine unpassende Weise herbeigezogen und angewandt sind. Um sich als glaubwürdigen Zeugen von dem Leben Christi zu bezeichnen, beruft er sich auf die Erscheinungen bei der Verklärung Christi. Gewiß ist es aber nicht natürlich anzunehmen, daß Einer der Apostel aus dem ganzen Leben Christi, von dem sie Zeugen gewesen waren, grade diesen vereinzelten mit dem, was Mittelpunkt und Zweck seiner Erscheinung war, minder wesentlich zusammenhangenden Zug so hervorgehoben haben sollte; die Apostel pflegen vielmehr als Zeugen des Leidens und der Auferstehung Christi sich zu beglaubigen. Auch die Bezeichnung des Berges, auf welchem die Verklärung sich ereignete, als des heiligen Berges, verräth einen Späteren, da man an den üblicher Weise sogenannten heiligen Berg, den Zion, hier doch nicht denken kann. Zu dem Verdacht Erregenden gehört die Art, wie dieselben Irrlehrer, welche in dem Briefe des Judas als in der Gegenwart Vorhandene bezeichnet sind, hier mit prophetischer Warnung als Zukünftige dargestellt werden. Die Zweifel an der Wiederkunft Christi, dadurch veranlaßt, daß man in der ersten Zeit sie als eine in der nächsten Zukunft bevorstehende erwartet hatte und diese Erwartung nun getäuscht sah, diese Zweifel lassen

Kaiser Nero zu Rom als Märtyrer gestorben seyn. Die spätere Ueberlieferung [1]) erzählt, da Petrus zum Kreuzestode verurtheilt worden, habe er aus Demuth Bedenken getragen, in der Form des Todes dem Heiland ganz gleich zu kommen und deshalb habe er darum gebeten, daß man ihn mit herabgesenktem Haupte und in die Höhe gerichteten Füßen kreuzigen möge. Ein solcher Zug trägt nun an und für sich vielmehr das Gepräge späterer krankhafter Frömmigkeit als der einfachen apostolischen Demuth. Die Apostel finden ihre größte Freude und Erhebung darin, in Allem dem Herrn nachzufolgen. Auch scheint diese so

---

auch eine spätere Zeit erkennen. Was von dem Ursprung der Welt aus Wasser und dem bevorstehenden Untergang derselben durch Feuer gesagt wird, entspricht nicht der Einfalt und dem praktischen Geist apostolischer Lehre; sondern giebt vielmehr einen späteren, manches Fremdartige mit dem religiösen Interesse vermischenden Geist zu erkennen. Die Art, wie die paulinischen Briefe citirt werden, bestätigt auch den Verdacht gegen die Aechtheit dieses Briefes. Eine Stelle aus Röm. 2, 4 wird 3, 15 so citirt, als wenn dieser Brief an dieselben Gemeinden gerichtet gewesen wäre. Es wird eine vorhandene Sammlung aller seiner Briefe angeführt, und vorausgesetzt, daß er in allen ein Thema berühre, das doch keineswegs in allen vorkommt. Die Briefe Pauli als γραφαὶ angeführt, wie sich ein Apostel über die Briefe eines andern Apostels gewiß nicht ausgedrückt haben würde, wie dies Wort ja auch immer nur als Bezeichnung alttestamentlicher Schriften in den apostolischen Briefen vorkommt. Es ist dieser Brief wahrscheinlich von Solchen untergeschoben worden, welche gnostische Irrthümer und die auch von Gnostikern herrührende Annahme eines Widerspruchs zwischen den Aposteln Petrus und Paulus mit der erborgten Autorität des ersteren bekämpfen wollten.

1) Die ersten Spuren bei Origenes Euseb. III., 1. Die ausführliche Erzählung bei Hieronymus de viris illustrib. I.

ausgebildete Ueberlieferung dem Tertullian noch nicht bekannt gewesen zu seyn, denn obgleich seine eigenthümliche Gemüthsrichtung ihn wohl geneigt machen konnte, eine solche Sage aufzunehmen, so sagt er doch ausdrücklich [1]), daß Petrus auf dieselbe Weise wie Christus gelitten [2]).

Was nun die Ueberlieferung überhaupt betrifft, nach welcher Petrus zuletzt nach Rom sich begeben haben und dort den Märtyrertod gestorben seyn soll; so stimmt diese freilich nicht gut zusammen mit dem, was wir über den Aufenthalt des Petrus im parthischen Reiche bemerkt haben, denn da dieser in die Zeit nach der neronischen Verfolgung gesetzt werden und da der Märtyrertod des Petrus den alten Nachrichten zufolge in gleicher Zeit mit dem Märtyrertode des Paulus erfolgt seyn müßte; so müßte Petrus in kurzer Zeit seinen Würkungskreis nach der entgegengesetzten Weltgegend verpflanzt haben. Und es erscheint auffallend, daß er den Würkungskreis in einer Gegend, wo für die Ausbreitung des Christenthums noch so viel zu thun war, sollte verlassen und sich nach einer andern fernen Gegend begeben haben, wo Paulus und seine Schüler schon einen guten Grund gelegt hatten und wo sie auf diesem schon gelegten Grunde weiter zu bauen fortfuhren. Aber freilich kann dies, da so manche uns unbekannte Umstände unterdessen zusammen würken konnten, dies Ergebniß herbeizuführen, bei unsrer lückenhaften Kenntniß der Kirchengeschichte jener Zeit, noch nicht als entscheidender Beweis gegen die Wahrheit jener Ueberlieferung gelten, wenn dieselbe sonst hinreichend beglaubigt ist. Dieses bedarf der Untersuchung.

1) De praescript. 36.
2) Ubi Petrus passioni dominicae adaequatur.

Als der erste Zeuge von dem Märtyrertode des Petrus erscheint der römische Bischof Clemens. Dieser aber erwähnt den Märtyrertod desselben ohne Ortsbestimmung. Zwar bedurfte es einer solchen Ortsbestimmung für seine Leser nicht, wenn er es als allgemein bekannt voraussetzen konnte, daß Petrus in der Welthauptstadt den Märtyrertod erlitten. Aber man sollte denken, daß wenn diese ausdrückliche Erwähnung auch für den Zweck des Clemens in seinem Briefe nicht erfordert wurde, er doch, an dem Orte schreibend, wo Petrus sein Blut für das Glaubenszeugniß vergossen hatte, von selbst durch sein Gefühl unwillkürlich gedrungen werden mußte, den Ort zu erwähnen. Dabei fällt es auf, daß Clemens überhaupt von dem Petrus so spricht, wie Einer, der nichts Bestimmteres zu sagen wußte [1]), da er hingegen von Paulus so viel Bestimmtes sagte. Dies könnte zu dem Schlusse berechtigen, daß er von dem Schicksale des Petrus nichts Bestimmtes wußte, und daraus würde sich wieder folgern lassen, daß der Würkungskreis des Petrus bis zu dessen Märtyrertode immer fern von Rom geblieben war. Zwar kann man sagen, daß Clemens als Schüler des Paulus mehr Bestimmtes von diesem zu sagen veranlaßt wurde; aber das Gewicht jenes Beweises gegen das Alter der Ueberlieferung von dem Märtyrertode des Petrus zu Rom [2]) wird doch

---

1) οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας.

2) Welcher Beweis von Friedrich Spanheim und neulich von Baur, s. die scharfsinnige und lehrreiche in dem ersten Bande schon angeführte Abhandlung in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1831 viertes Heft S. 151, nicht ohne Grund geltend gemacht worden.

dadurch nicht ganz entkräftet. Der Erste, welcher mit Bestimmtheit den Märtyrertod des Petrus in Rom bezeichnet, ist der Bischof Dionysius von Korinth, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schrieb. Derselbe nennt in seinem Briefe an die Gemeinde zu Rom [1]) diese und die korinthische die gemeinsame Pflanzung des Petrus und des Paulus. Beide hätten die korinthische Gemeinde gepflanzt und auf gleiche Weise daselbst gelehrt. Sie hätten auf gleiche Weise auch in Italien zugleich gelehrt und wären zu derselben Zeit den Märtyrertod gestorben. Hier finden wir also die bestimmte Nachricht von dem Märtyrertode des Petrus in Rom. Doch müssen wir gestehen, daß das Gewicht dieses Zeugnisses durch die Ungenauigkeit desselben verliert. Allerdings sagt Dionysius nicht gradezu, daß Petrus und Paulus zugleich mit einander zu Korinth gelehrt hätten, was in Beziehung auf die Zeit vor der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus gewiß nicht und in Beziehung auf die Zeit nach derselben schwerlich angenommen werden könnte. Aber ungenau ist es doch auf jeden Fall, daß er die korinthische Gemeinde die gemeinsame Pflanzung beider Apostel nennt. Denn Petrus, welcher erst nach der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus, als er seinen Würkungskreis vom Orient nach dem Occident verlegte, — wenn dies anders stattfand — nach Korinth kam, fand also diese Gemeinde längst gestiftet und konnte zur Stiftung derselben nichts beitragen. Es könnte vielleicht diese ganze Erzählung theils aus dem Mißverstande der Beziehungen auf den Apostel Petrus in dem ersten Korinther-Briefe, theils aus dem Bestreben den Ursprung jener ecclesia apostolica

1) Euseb. II., 25.

von den beiden angesehensten Aposteln abzuleiten, hervorgegangen seyn. So auch war die Gemeinde zu Rom ja längst gegründet, als Petrus dahin kam, wenn wir das letzte gelten lassen. Und nach dem, was wir oben Bd. I, S. 409 bemerkten, kam Paulus von Spanien als Gefangener nach Rom und konnte daselbst nicht mit dem Petrus als Lehrer auftreten [1]). Es ist zwar möglich, daß Dionysius in dem, was er von dem Märtyrertode des Petrus zu Rom sagt, im Allgemeinen einer älteren, glaubwürdigen Ueberlieferung folgte, und daß er die Auffassung derselben nur durch die Umstände, mit denen er sie willkürlich in Verbindung setzte, verfälschte, aber es wird doch immer seine Zeugenautorität dadurch geschwächt. Von dieser Zeit an erscheint nun diese Annahme als eine übereinstimmende Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums. Man zeigte sogar die Gräber der beiden Apostel zu Rom vor, wie sich der römische Presbyter Kajus am Ende des zweiten Jahrhunderts darauf berief [2]); aber diese damals vorgezeigten Gräber enthalten doch auch keinen sichern Beweis. War einmal die Sage vorhanden; so konnte leicht durch dieselbe die Bezeichnung des Ortes, wo die beiden Apostel

---

1) Allerdings könnte man mit Dr. Schott in seiner Erörterung einiger wichtiger chronologischer Punkte in der Lebensgeschichte des Paulus, Jena 1832 S. 131, jene Stelle des Dionysius so verstehn, daß diese Schwierigkeit wegfiele. Man könnte in den Worten „ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν" das ὁμόσε so verstehn, daß nur die gleiche Verbreitung der Richtung ihres Wirkens nach Italien hin dadurch bezeichnet würde; aber spricht nicht die Wiederholung des ὁμοίως, die Unterscheidung dieses Wortes von dem ὁμόσε und die Vergleichung mit dem κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν des Märtyrertodes Beider für eine andere Auffassung?

2) Euseb. II., 25.

begraben seyen, hinzukommen. Und auch bei dem Kajus findet sich dabei zugleich die falsche Angabe, daß beide Apostel jene Gemeinde gegründet hätten.

Diese auf solche Weise wenigstens nicht ganz sicher begründete Ueberlieferung würde an Gewicht dadurch gewinnen, daß der Ursprung derselben, wenn man sie nicht als geschichtliches Zeugniß gelten ließe, nicht leicht irgend wie erklärt werden könnte. Allerdings läßt sich dieselbe aus dem Streben das Ansehn der cathedra Petri in Rom dadurch zu begründen, durchaus nicht erklären, denn diese Ueberlieferung ist sicher älter als das Streben, der cathedra Petri in Rom eine entscheidende Lehrautorität zuzueignen und vielmehr setzt dieses Streben diese Ueberlieferung voraus. Da die Anmaßungen der römischen Kirche auch nicht überall Anerkennung; sondern von vielen Seiten Widerspruch fanden, so würde sich nicht erklären lassen, wie es geschehn konnte, daß jene von Rom aus absichtlich verbreitete Ueberlieferung überall so gutwillig angenommen wurde. Aber wohl konnten manche andere Umstände zusammenkommen, jene Sage zu erzeugen und zu verbreiten. Weil Petrus in einer von dem Zusammenhange mit dem römischen Reiche damals so losgerissenen Gegend seinen Würkungskreis beschloß; so wurde man die Lücke sicherer Nachrichten desto mehr durch Sagen und Dichtungen auszufüllen veranlaßt. Die Gewohnheit, den Petrus als den Besieger des Simon Magus in dem Kampfe für den einfachen Offenbarungsglauben darzustellen, gab zu mancherlei Dichtungen über die Reisen des Petrus Veranlassung, wie jene Sage von einem frühern Aufenthalte des Petrus unter dem Kaiser Klaudius in Rom und seiner mit dem Simon dort gehaltenen Disputation sicher daraus hervorging.

Ferner schien es angemessen, daß die Kirche der Welthauptstadt von den beiden angesehensten Aposteln zugleich, welche ja auch die korinthische Gemeinde gegründet haben sollten, zugleich gegründet und von ihnen mit ihrem Tode besiegelt worden sey und es war willkommen, daß man die Vereinigung dieser beiden Apostel in der Kirche, auf welche als die Kirche der Welthauptstadt die Augen Aller gerichtet waren, den Versuchen der Judaisirenden wie der Gnostisirenden, einen schroffen Gegensatz zwischen beiden Aposteln geltend zu machen, entgegensetzen konnte. Wenn man sich, zumal nach der Verbreitung der Apokalypse, gewöhnt hatte, die Weltherrscherin Roma als Sitz der Herrschaft des das Reich Gottes bekämpfenden Heidenthums mit dem Namen Babylon zu bezeichnen; so bezog man natürlich den Namen Babylon in dem ersten Briefe des Petrus auf Rom und man fand hier eine Bestätigung für die Annahme, daß Petrus Rom besucht habe. Die Verwechselung des Markus, der als Sohn des Petrus in diesem Briefe erwähnt wird [1]), mit dem andern als Gefährte des Paulus und Barnabas und Verfasser des Evangeliums bekannten Markus, gab die Veranlassung dazu, daß man diesen in ein ähnliches Verhältniß zu dem Apostel Petrus stellte, in welchem Lukas zum Paulus gestanden.

1) Da wir bei dem Worte υἱός keine Bestimmung finden, welche zu der geistigen Deutung auffordert, da wir das Wort συνεκλεκτή natürlicher von der Frau des Petrus, als von der personificirten Gemeinde verstehn, zumal wir wissen, daß er verheirathet war und auf seinen Reisen von seiner Frau begleitet wurde; so beziehen wir es am natürlichsten auf einen eigentlichen Sohn des Petrus.

Fünfter Abschnitt.

Der Apostel Johannes und seine Würksamkeit als Schlußpunkt des apostolischen Zeitalters.

Die Gränze des apostolischen Zeitalters bildet der Würkungskreis des Apostels Johannes. Er war der Sohn des Zibdai, eines wahrscheinlich nicht unbegüterten Fischers [1]) in dem Flecken Bethsaida oder Kapernaum am westlichen Ufer des See's Gennesaret in Galiläa. Wie so viele Männer in allen Jahrhunderten, welche der Kirche zum großen Segen wurden, der ersten Anregung des Gemüths zur Frömmigkeit und der ersten Einstreuung des Samens der Religion durch den Einfluß frommer Mütter viel verdankten, so scheint dies auch bei dem Johannes gewesen zu seyn. Die Art, wie seine Mutter Salome sich an den Verein, der sich um den Heiland bildete, anschloß, läßt einen vorherrschenden frommen Sinn bei ihr vermuthen und die Bitte, welche sie Matth. 20, 20 an den Erlöser that, läßt darauf schließen, daß sie von der Erwartung der bevorstehenden Erscheinung des Messiasreiches, welche durch die Verkündigungen der Propheten und die Noth der Zeit in allen frömmeren Seelen des Volks so lebendig angeregt worden, besonders ergriffen war und demnach kann man

---

1) Wie aus Mark. 1, 20 zu schließen.

denken, wie sehr sie darauf einwürkte, auch das Gemüth ihres Sohnes für diese Erwartung zu entflammen. Diese Richtung des Gemüths trieb den Jüngling, dem Täufer Johannes sich anzuschließen. Die Hinweisung desselben Joh. 1, 37 führte ihn zuerst dem Erlöser zu. Er war mehrere [1]) Stunden bei diesem, aber Christus wollte ihn noch nicht für immer an sich fesseln. Er ließ ihn jetzt noch wieder zu seinem Geschäfte zurückkehren, der von ihm empfangene Eindruck sollte in der Tiefe seines Gemüths fortwürken und so aus ihm selbst die Sehnsucht sich entwickeln, für immer sich dem Erlöser anzuschließen. Und als nun nachher der Ruf des Heilands an ihn erging, Matth. 4, 22; war er, wie er wohl schon länger sich danach gesehnt, in der Nähe dessen, der mit so großer Macht

1) Um die Zeit zu bestimmen, wie lange Johannes auf Veranlassung dieser ersten Zusammenkunft bei dem Erlöser war, kommt es darauf an, welcher Art der Stundenzählung das johanneische Evangelium folgt. Nach der gewöhnlich angenommenen Berechnungsweise könnten es höchstens drei Stunden gewesen seyn und es könnte dann auffallen, daß Johannes sagt, sie seyen bei ihm geblieben jenen Tag, von dem doch nur so wenige Stunden noch übrig waren. Nimmt man hingegen an, wie schon einige Aeltere s. Wolf curae zu Joh. 19, V. 14 und wie neulich Rettig darzuthun gesucht hat in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1830 I. Heft S. 106, daß Johannes auf römische Weise von Mitternacht an die Stunden zählte; so wäre es von zehn Uhr Morgens bis Sonnenuntergang. Doch als nachlässigere Ausdrucksweise können die Worte des Johannes auch nach der gewöhnlichen Auffassung wohl verstanden werden, wie die Stelle Joh. 4, 9 am meisten dafür spricht, daß er auf die gewöhnliche Weise zählte. Und es ist an sich wahrscheinlicher, daß dieser erste Eindruck, den der Erlöser auf das Gemüth des Johannes machte, nur von einer kürzeren Zusammenkunft herrührte.

auf sein Inneres eingewürkt hatte, immer zu verharren, gleich bereit, alles zu verlassen und überall ihm nachzufolgen. Was den Johannes auszeichnete, war die Vereinigung entgegengesetzter Eigenschaften, wie wir bei großen Werkzeugen für die Förderung des Reiches Gottes öfter dies bemerken, die Vereinigung eines zur Stille und Tiefe der Betrachtung geneigten Gemüthes mit feurigem Eifer. Nicht eine sanfte und weichliche; sondern eine wie den Gegenstand, auf den sie sich gerichtet hatte, mit ganzer Kraft ergreifende und festhaltende, so Alles, was diesen Gegenstand zu schmähen oder sie in dem Besitze desselben zu beeinträchtigen wagte, schroff abstoßende Liebe, das war in seinem Gemüthe das Vorherrschende. Und diese Liebe hatte noch einen selbstsüchtigen und leidenschaftlichen Charakter, wie es sich darin zeigte, als er sogleich ein göttliches Strafgericht über die Samariter, die dem Heiland die gebührende Ehre nicht erwiesen, herabrufen wollte, da er unwillig darüber wurde, daß Andere, welche sich nicht mit den Jüngern dem Erlöser angeschlossen hatten, durch Anrufung seines Namens ähnliche Würkungen wie sie selbst hervorbrachten, und da die Mutter wohl nicht anders als im Sinne ihrer Söhne selbst jene Bitte in Hinsicht des denselben zu gewährenden Vorzuges an Christus that. Sowohl auf das, was Johannes war, als was er durch Reinigung und Verklärung dieser Gemüthsart im Dienste des Evangeliums werden sollte, bezog sich wahrscheinlich der Name „des Mannes von donnerndem Geiste", der ihm von dem Erlöser beigelegt wurde. Aber eben diese feurige Liebe, mit der er sich der Person des Erlösers ganz hingab, wurde nun auch das Läuterungsprincip für sein ganzes Wesen, indem er sich ganz in die heilige Persönlichkeit

desselben hineinzubilden suchte. Und daher konnte er das Bild von Einer Seite, wie es seine eigenthümliche contemplative Geistesrichtung grade besonders ansprach, in sich aufnehmen und es aus sich lebendig wieder erzeugen.

Nachdem wir den Johannes zuerst neben dem Petrus in der ersten Gemeinde zu Jerusalem thätig auftreten gesehn, verschwindet er aus der öffentlichen Geschichte, bis wir ihn später in einem desto wichtigeren Würkungskreise wieder finden. Nach dem Märtyrertode des Paulus bedurfte der verwais'te Würkungskreis desselben, der für die Entwickelung und Ausbreitung des Gottesreiches so wichtig und so vielen verunreinigenden und zerstörenden Einflüssen ausgesetzt war, vor allem der leitenden, verwahrenden und heilenden apostolischen Weisheit. Der Brief des Petrus an die Gemeinden jener Gegend und die Reise des Silvanus dahin beweisen, wie sehr man diese Nothwendigkeit erkannte. Es ist wahrscheinlich, daß Johannes durch den Ruf des besseren Theiles der Gemeinden aufgefordert wurde, den Sitz seiner Würksamkeit dahin zu verlegen. Alle alte Ueberlieferungen, welche auf Schüler des Apostels selbst zurückführen; stimmen darin überein, daß Kleinasien bis an das Ende dieses Jahrhunderts der Schauplatz seines Würkungskreises und Ephesus dessen Mittelpunkt war. Nach der Lage, in welcher sich damals die Kirche in diesen Gegenden befand, läßt es sich denken, daß er viele Kämpfe von innen und von außen zu bestehen haben mußte.

Nachdem einmal unter dem Nero die Losung zum öffentlichen Angriffe auf die Christen gegeben worden, dauerten die Verfolgungen in manchen Gegenden fort. In Kleinasien kamen manche Umstände zusammen, wie auch in

späterer Zeit, die Verfolgung heftiger anzuregen, — der fanatische Eifer für den alten Götzendienst, die Gefahr, mit welcher durch die schnelle Ausbreitung des Christenthums das Interesse Vieler, welche auf irgend eine Weise aus dem Götzendienste Gewinn zogen, bedroht wurde, der Haß der in Kleinasien viel verbreiteten Juden, welche das Christenthum verlästerten und das heidnische Volk gegen dasselbe aufwiegelten. Daher in der Apokalypse die Polemik gegen die Synagoge des Satans, gegen diejenigen, welche sich Juden nennen und keine sind. Die Bürgerkriege und das daraus folgende allgemeine Elend dienten auch dazu, die Volkswuth gegen die Götterfeinde, von denen man gern die Ursache alles Unglücks ableitete, noch mehr anzureizen. So zeugt ja die Apokalypse, welche wahrscheinlich in den ersten Zeiten nach der Ankunft des Johannes in Kleinasien geschrieben worden, überall von dem fließenden Blute der Märtyrer und von den Drangsalen, welche den Christen im Kerker drohten, wie von dem noch frischen Andenken an Nero's Greuelthaten. Im Innern der Gemeinden dauerten die Kämpfe fort, welche wir am Ende des paulinischen Zeitalters bemerkten, und die damals aufkeimenden Gegensätze hatten sich weiter entwickelt. Verfälscher der ursprünglichen Wahrheit, welche sich für Apostel ausgaben, waren aufgetreten Apokal. 2, 2. An die ächte christliche Begeisterung hatte, wie schon Paulus dies wahrnehmen und davor warnen mußte, mannigfache Schwärmerei sich angeschlossen. So waren vorgebliche Propheten und Prophetinnen aufgetreten, welche die Gemeinden unter dem Schein göttlicher Erleuchtung zu theoretischen und praktischen Irrthümern fortzureißen drohten 1. Joh. 4, 1. Apokal. 2, 20.

In Kleinasien kamen die entgegengesetzten Abweichungen von dem ächt evangelischen Geiste zusammen, von der einen Seite die judaisirende Richtung, wie wir sie in dem paulinischen Zeitalter bemerkten, von der andern Seite im Gegensatz gegen dieselbe die Richtung eines übermüthigen fleischlichen Freiheitssinnes, ähnlich wie wir sie bei jenen starken Geistern in der korinthischen Gemeinde s. o. B. I., S. 306. f. gefunden haben, nur zu noch weiter getriebener und frecherer Consequenz entwickelt und wahrscheinlich mit manchen theoretischen Irrthümern vermischt, Solche, welche lehrten, daß wer in die Tiefen der Erkenntniß eingedrungen sey [1]), sich nicht mehr an jene apostolischen Verordnungen zu binden brauche, wie er frei sey von aller Knechtschaft des Gesetzes, welche Freiheit sie auf eine fleischliche Weise verstanden und zu einer unsittlichen Will-

1) Apokal. 2, 24 werden sie bezeichnet als Solche, *οἵτινες ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Hier bleibt es nun aber zweifelhaft, ob diese Leute sich eigentlich rühmten, die Tiefen der Gottheit erkannt zu haben, der Verfasser der Apokalypse aber ihr Vorgeben gleich nach seinem Sinne travestirend aus den Tiefen der Gottheit, Tiefen des Satans macht (wie Ewald meint), — für welche Auffassung die Analogie angeführt werden könnte, wenn die Synagoge Gottes in eine Synagoge des Satans travestirt wird — oder ob sie sich würklich rühmten, die Tiefen des Satans erkannt zu haben und daher zu wissen, wie man auf die rechte Weise den Satan bekämpfen, daß man ihn durch Trotz und Verachtung besiegen müsse, indem man den Leib allen Lüsten hingebe und mitten unter denselben die unbewegte Ruhe des Geistes bewahre, indem der innere Mensch zu so großer Stärke gelangt sey, daß er durch das, was die kleinen in der Gesetzesknechtschaft sich noch befindenden Seelen, denen die Macht des Satans noch so furchtbar sey, ängstlich zu meiden hätten, gar nicht mehr berührt werden und so den Satan in seinem eigenen Reiche verhöhnen könne.

für mißdeuteten. Ein Solcher brauche nicht mehr vor der Berührung mit dem Heidenthum und mit dem Reiche des Satans sich zu fürchten; er könne in dem Bewußtseyn seiner Geistesstärke alle Versuchungen verachten, an den heidnischen Opfermahlzeiten Theil nehmen, den Körper den Sinnenlüsten hingeben, ohne dadurch afficirt zu werden. In der Apokalypse werden diese Leute Nikolaiten genannt, sey es nun, daß sie würklich die Anhänger eines gewissen Nikolaos [1]) waren und daß dieser Name den Verfasser als Uebersetzung des hebräischen בִּלְעָם zu der Anspielung auf diese Bedeutung des Namens und zu der Vergleichung mit dem Bileam veranlaßte, oder daß der ganze Name nur ein von dem Verfasser zu diesem Zwecke erdichteter symbolischer ist, Volksverführer wie Bileam.

Mit jenen praktischen Verirrungen hängen auch die theoretischen Richtungen einer falschen Gnosis zusammen, welche seit dem Ende des paulinischen Zeitalters gleichfalls im Gegensatz gegen einander sich weiter ausgebildet hatten. — Wir bemerkten ja in der Gemeinde zu Colossä s. oben B. I, S. 347. f. Anhänger einer judaisirenden Gnosis, welche wahrscheinlich das Judenthum als die durch Engel den Menschen mitgetheilte Offenbarung Gottes s. o. B. I., S. 381. hoch hielten, demselben wie dem Christenthume eine ewige Geltung beilegten, und besondere Aufschlüsse über die verschiedenen Klassen der Engel zu besitzen vorgaben. Wie nun Paulus diesem jüdischen Engeldienst die Beziehung auf

1) Nur ist man auf keinen Fall berechtigt, diesen Nikolaos mit dem bekannten Diakonus dieses Namens zu verwechseln. Wohl aber könnte es in diesem Falle wahrscheinlicher seyn, daß die Nikolaiten des zweiten Jahrhunderts ihrem ersten Keime nach von dieser Sekte herrührten.

den Sohn Gottes, als das Eine Haupt der Gottesgemeinde, von welchem auch die Engel abhängig seyen, entgegenstellt, wie er diesen preiset als den, welcher über alle Mächte, die den Menschen von sich abhängig machen wollten, — nämlich in diesem Zusammenhange, die dem Reiche Gottes feindlich entgegenstehenden Mächte, über alle Macht des Bösen überhaupt, triumphirt habe; so wurde die darin begründete ächt apostolische Lehre von der höchsten Würde und Freiheit der durch Christus Erlöseten, der Kinder Gottes, nun von einer falschen, mit jener bemerkten frechen antinomistischen Richtung zusammenhangenden Gnosis im Gegensatze gegen jene judaisirende Gnosis so verdreht, daß sie sagten: Das Judenthum sey zu verachten als das Werk beschränkter Geister, die Söhne Gottes seyen mehr als diese Geister und erhaben über deren Satzungen. Sie erlaubten sich als starke Geister jene höheren Mächte zu verhöhnen und so auch alles Gesetz als ein Werk jener beschränkten und beschränkenden Mächte zu verspotten. Damit hing jene freche unsittliche Richtung zusammen, welche wir vorhin bezeichnet haben und welche gegen jene gesetzliche Ascetik, die wir mit der judaistischen Gnosis in der Gemeinde zu Colossä verbunden finden, gleichfalls den Gegensatz bildet. Es ist dies die Richtung, welche von Seiten ihrer zusammenhängenden theoretischen und praktischen Verirrungen in dem wahrscheinlich nach diesen Gegenden gerichteten Warnungsschreiben des Judas bekämpft wird [1]). Wir

1) Es ist dies größtentheils die auch von Schneckenburger in seinen schon erwähnten Beiträgen u. s. w. entwickelte Ansicht. — Was den Verfasser dieses Briefes betrifft, so unterscheidet er sich V. 17, wo er an die prophetischen Warnungen der Apostel, wie wir solche bei Paulus allerdings finden, erinnert, offenbar von

sehen hier, wie aus dem mit einseitiger Uebertreibung ausgebildeten und so in's Irrthümliche verdrehten paulinischen Ideen die gnostischen Lehren von dem Gegensatze zwischen dem Christenthum als der Offenbarung des Sohnes, und dem Judenthum als der Offenbarung des Demiurgos und seiner

---

den Aposteln, man kann diese Stelle nur durch Künstelei anders deuten und dazu paßt auch die Schilderung des Zustandes der Kirche, welche nur auf das Ende des apostolischen Zeitalters paßt. Es erhellt also, daß wenn der Brief ächt ist, er nicht von einem Apostel Judas, welcher Bruder des Jakobus gewesen wäre, herrühren kann. Auch würde er sich in diesem Falle natürlich vielmehr selbst als einen Apostel bezeichnet haben, statt sich Bruder des Jakobus zu nennen. Man müßte daher eher an den Judas, welcher Einer der Brüder des Herrn war, denken. Aber warum bezeichnete er sich denn nicht als Bruder des Herrn, statt sich Bruder des Jakobus zu nennen, da es ihm doch darauf ankam, seinen Warnungen durch persönliche Autorität größeres Gewicht zu verschaffen? Man sagt: er vermied das Erste aus Demuth. Aber es fragt sich, ob diese Antwort genügend ist. Er konnte sich ja durch Beifügung verschiedener Prädikate von verschiedenen Seiten κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα zugleich als ἀδελφὸς und als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnen und so allen Mißverstand und allen Schein des Anmaßlichen abwehren. Man könnte dieselbe Einwendung freilich auch in Beziehung auf den Jakobus machen, der sich in seinem Briefe nicht als Bruder des Herrn bezeichnet. Aber hier ist es eine ganz andere Sache. Dieser bezeichnet sich überhaupt durch kein Prädikat leiblicher Verwandtschaft, — nicht aus Demuth; sondern weil ihm Knecht Gottes und Christi zu seyn, das Höchste war. Man könnte an einen andern Judas wie an einen andern Jakobus denken, da der Name Judas unter den Juden ein so geläufiger war, und da es nach Hegesippus viele ausgezeichnete Männer des Namens Jakobus in der Kirche gab. Da aber das Prädikat: Bruder des Jakobus, hier als auszeichendes Prädikat gebraucht wird, so veranlaßt dies am Natürlichsten, auf den Jakobus, welcher das größte Ansehn hatte, es zu beziehen.

Engel hervorgehen. Jene beiden entgegengesetzten Richtungen der Gnosis entwickelten sich in diesem Zeitalter in mancherlei Mischungen und Uebergängen.

Die judaisirende Gnosis stellt sich in dem Cerinth dar, welcher den Uebergang wie von dem gewöhnlichen starren fleischlichen Judaismus zu dem Gnosticismus, so auch von der gewöhnlichen jüdischen beschränkten nur das Menschliche in dem Erlöser anerkennenden, zu der gnostischen nur das Göttliche in ihm, nur den idealen Christus anerkennenden Denkweise bildet [1]). Derselbe kam mit der gewöhnlichen jüdischen Ansicht vom Messias darin überein, daß er Jesus als einen bloßen Menschen betrachtete, daß er eine ursprüngliche Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm leugnete und das Eintreten des Göttlichen in seinem Leben nur als etwas Plötzliches setzte, wodurch er bei seiner feierlichen Einweihung zum Messiasberuf für denselben tüchtig gemacht werden sollte. Er entfernte sich aber von der gewöhnlichen jüdischen Auffassung dadurch, daß er an die Stelle der besonderen Einwürkung der Gotteskraft, wodurch der Mensch Jesus für den messianischen Beruf tüchtig gemacht worden, eine neue Beseelung desselben durch den höchsten aus Gott ausgeflossenen, den Zusammenhang zwischen Gott und der Schöpfung vermittelnden Geist, den göttlichen Logos setzte. Dieser habe, dem sinnlichen Blicke unter der Form einer Taube, als einem üblichen Symbole des göttlichen Geistes, sich darstellend, bei der Taufe in ihn sich hineingesenkt, er habe durch ihn den verborgenen höchsten Gott, dessen Erkenntniß auch unter den Juden nur Eigenthum einer kleineren Zahl der Erleuchteten [2]) gewesen sey, geoffenbart,

1) S. Kirchengeschichte B. II., S. 675.

2) Die ächten θεραπευταί.

durch ihn Wunder verrichtet, vor dem Leiden Jesu aber habe er sich wieder von ihm zurückgezogen, ihn sich selbst überlassend. Da nun Cerinth auf solche Weise keine ursprüngliche und unauflösliche Einheit zwischen dem Logos, — dem eigentlichen Messias und Erlöser — und der Menschheit Jesu; sondern nur ein vorübergehendes, auf momentane Weise angeknüpftes und auf momentane Weise wieder aufgehobenes Verhältniß zwischen beiden setzte; so wurde dadurch dem Reinmenschlichen in dem Erlöser nur ein sehr untergeordneter Platz eingeräumt. Nach dieser Auffassung war ja der Mensch Jesus nur das zufällige Vehikel, dessen sich der erlösende Geist, der Logos bediente, um in der Menschheit sich offenbaren zu können; hätte nur der Logos ohne diese Vermittelung den Menschen sich vernehmbar und wahrnehmbar machen können, so hätte es eines solchen Organs, wie der Mensch Jesus war, gar nicht bedurft. So ging aus derselben nur schroffer ausgebildeten Richtung eine andere Auffassungsweise hervor, wonach man eine Offenbarung des Logos in der Menschheit ohne eine solche Vermittelung durch ein menschliches Daseyn, welcher man gern überhoben seyn wollte, annehmen zu können glaubte. Man setzte an die Stelle der wahren Menschenerscheinung Christi eine nur scheinbare, nur eine Scheinform, in die sich der Logos verhüllt habe. Man erklärte alles Sinnliche nur für Scheinform, optische Täuschung, deren sich das höhere Lichtwesen, das seiner Natur nach nicht sinnlich wahrnehmbar erscheinen konnte, bedient, um den sinnlichen Menschen sich offenbaren zu können. Eine Theorie, welche schon früher gebraucht worden zur Erklärung der Theophanieen [1]) und Angelo-

1) Z. B. Philo zu Exod. 24, wo von der Erscheinung der gött-

phanieen des alten Testaments, wurde von ihnen auf die Erscheinung und das Leben Christi angewandt. Bei seiner Verklärung auf dem Berge, sagten die Anhänger dieser Auffassungsweise, habe Christus ohne jenen sinnlichen Schein sich den für die höhere Anschauung fähigen Jüngern in seiner wahren Lichtgestalt geoffenbart [1]).

Gegen solche mußte nun Johannes die Verkündigung von dem Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ vertheidigen. Wir haben keine Ursache, das, was die Ueberlieferung von seinen Kämpfen mit dem Cerinth erzählt, in Zweifel zu ziehen. Irenäus führt unter Anderm als Erzählung des alten Polykarp an, daß als Johannes einst ein Bad nehmen wollte, und er gehört, daß Cerinth sich in der Badeanstalt befand, er mit Abscheu zurückgewichen sey, indem er ausrief: wenn nur nicht das Badehaus einstürzt, da der Feind der Wahrheit darin ist! Wir können es wohl mit dem Charakter des Johannes vereinigen und finden darin nichts Unapostolisches, wenn er in einer augenblicklichen von einem heiligen Eifer ausgehenden Aufwallung eines von Natur

lichen δόξα die Rede, sey es theils zu verstehen von der Erscheinung der Engel, durch die sich Gott offenbare, theils davon daß sich Gott der Anschauung der Menschen unter gewissen symbolischen Scheinformen darstelle, τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνου καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνεισγάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι (damit die Menschen die feste Ueberzeugung haben sollten, daß das ihnen Geoffenbarte von Gott herrührte, würkte er so auf ihr Bewußtseyn ein, daß sie ihn selbst kommen zu sehn glaubten), τοῦ θεοῦ δεικνύντος ὅπερ ἐβούλετο δοκεῖν εἶναι, πρὸς τὴν τῶν θεωμένων κατάπληξιν, μὴ ὢν τοῦτο, ὅπερ ἐφαίνετο. Philonis opera ed. Lips. 1829. Vol. VI. S. 245.

1) Eine rein geistige Anschauung war etwas jenen Leuten ganz Fremdes. Licht und Geist war ihnen Eins!

lebendigen und heftigen Gefühls [1]) auf eine so starke Weise, in der doch natürlich nicht Alles buchstäblich zu nehmen ist, seinen Unwillen aussprach gegen einen Menschen, welcher das was ihm das Theuerste und Heiligste war, den Grund, auf dem sein ganzes Christenthum ruhte, den Gemeinden, über deren Heil er mit väterlicher Sorgfalt wachte, zu rauben und den Grund des christlichen Lebens selbst zu zerstören drohte; indeß ist doch die Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit jener Erzählung eine sehr geringe und sie kann leicht das Erzeugniß der übertreibenden Sage und des Kätzerhasses seyn [2]).

Einer viel verbreiteten alten Ueberlieferung zufolge, soll der Apostel Johannes von einem feindselig gegen die Christen gesinnten Kaiser zur Verbannung nach der Insel Patmos auf dem ägäischen Meere verurtheilt worden

1) Nur müssen wir nicht denken wollen, daß der Apostel durch den heiligenden Einfluß des göttlichen Geistes mit einem Male aus allem Zusammenhang mit seiner früheren Eigenthümlichkeit wie der eigenthümlichen Sprachweise seines Volks herausgerissen wurde, wir müssen mit dem Hieronymus auch in dem apostolus noch den homo, adhuc vasculo clausus infirmo erkennen.

2) Irenäus hatte diese Erzählung nicht einmal selbst etwa in seiner Jugend aus dem Munde Polykarps vernommen; sondern er konnte sich nur auf das, was Andere von dem Polykarp gehört hatten, berufen III., III. „εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ." Es fragt sich also, ob diese Leute, welche es von dem Polykarp gehört haben wollten, glaubwürdig waren. Wir wissen wohl, wie Manches, was Irenäus als solche Ueberlieferung bezeichnet, das Gepräge der Falschheit an sich trägt. Wie er sich z. B. II. c. 21 auf das Zeugniß aller Presbyteren in Kleinasien, welche mit dem Apostel Johannes umgegangen seyen, dafür beruft, daß Jesus gegen funfzig Jahre alt geworden sey, an welcher letzten Stelle wir jedoch, weil Irenäus dem, was er kurz vorher selbst gesagt hat, widersprechen würde, eine Interpolation argwöhnen.

seyn. Aber die Ueberlieferung bezeichnet nicht[1]), welcher Kaiser über den Johannes dies verhängt habe. Nur Irenäus veranlaßt zu der Bestimmung, daß Domitian dieser Kaiser gewesen sey, denn, da er sagt[2]), daß Johannes am Ende der Regierung Domitians die Offenbarungen, welche er selbst nachher schriftlich mittheilte, vernommen habe, und da dies nach der Apokalypse auf der Insel Patmos, wohin er verbannt worden seyn sollte, geschehn seyn müßte; so würde daraus folgen, daß Johannes durch jenen Kaiser dazu verurtheilt worden. Bei der Unsicherheit der Ueberlieferungen jener Zeit können wir aber doch diese Nachricht nicht als eine hinlänglich beglaubigte anerkennen, es wäre wohl möglich, daß sie nur aus einer gewissen Deutung dieses dunklen Buchs, nicht aus geschichtlichen Zeugnissen hervorgegangen wäre. Und wenn nun die Apokalypse sichere Merkmale davon enthält, daß sie vor dieser Zeit geschrieben worden seyn muß; so fällt auch damit die Haltbarkeit jener Annahme. Wie dies würklich der Fall ist, denn sicher muß die Apokalypse, die wir nicht als ein Werk des Apostels[3]), anerkennen können, bald

---

1) Wie Tertullian. praescript. c. 36. Clemens quis dives salv. c. 42 von der Rückkehr des Johannes aus dem Exil „τοῦ τυράννου τελευτήσαντος" ohne Namensanführung, Origenes T. 16 in Matth. §. 6 auch nur unbestimmt ὁ Ῥωμαίων βασιλεύς.

2) V., 30.

3) Wir verweisen in dieser Hinsicht besonders auf das ausgezeichnete Werk des Dr. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes, Bonn 1832. Die Vermuthung des Dionysius von Alexandria, daß nicht der Apostel Johannes; aber ein andrer Ephesinischer Presbyter desselben Namens der Verfasser dieser Schrift sey, könnte Manches für sich haben. Was Guericke gegen die Existenz eines dem Apostel Johannes

gleichzeitigen Ephesinischen Presbyters, des Namens Johannes, gesagt hat, kann ich nicht für treffend halten, und ich muß dem Dr. Lücke darin beistimmen, daß in der Stelle des Papias von Hieropolis bei Eusebius III., 39 ein solcher Presbyter Johannes unleugbar zu finden ist, denn da der Presbyter Johannes mit dem Aristion, der kein Apostel war, zusammengestellt, und von den vorhergenannten Aposteln, unter denen auch Johannes genannt worden, unterschieden wird, so kann vernünftigerweise kein Anderer als ein Presbyter, der nicht auch Apostel war, darunter verstanden werden. Nehmen wir an, daß ein solcher Presbyter Johannes aus der Schule des Apostels hervorgegangen war, oder doch mit einer schon entwickelten eigenthümlichen Richtung und Bildung an ihn sich angeschlossen und unter seinem Einflusse sich weiter fortgebildet hatte; so erklärt es sich, wie von einem Solchen eine Schrift herrühren konnte, die manches dem Johanneischen Verwandte mit vielem Unjohanneischen verbindet, in mancher Hinsicht zu den johanneischen Schriften in ähnlichem Verhältnisse steht, wie der von einem paulinisch gebildeten Alexandriner herrührende Brief an die Hebräer zu den paulinischen Briefen. So ließe es sich auch leichter erklären, wie das Buch so frühzeitig für ein Werk des Apostels gehalten wurde, weil man nämlich den weniger bekannten Presbyter mit dem Apostel verwechselte. Aber freilich kann man dies nicht annehmen, wenn sich in dieser Schrift bestimmte Merkmale davon finden, daß der Verfasser für keinen Andern als den Apostel Johannes angesehn seyn wollte. Eine solche Anspielung scheint in den Worten c. I., 2 allerdings zu liegen. Doch ist es möglich entweder die Worte so zu erklären, daß sie sich auf dies in dieser Schrift selbst niedergelegte Zeugniß von den auf der Insel Patmos dem Johannes zu Theil gewordenen Offenbarungen und Visionen beziehen, oder, wenn man die Worte allgemeiner anwendet auf die ganze Verkündigung des Evangeliums; so konnte der Presbyter Johannes, wenn er nach dem Papias ein unmittelbarer Jünger Jesu war, auch in dieser Beziehung sagen, daß er zeuge von dem, was er gesehn hatte. Und wenn es auffallend seyn kann, daß ein Anderer als der Apostel Johannes sich so schlechthin nur als den Knecht Christi bezeichnet und mit solcher Zuversicht und solchem Nachdruck den Gemeinden schreibt,

so ist dabei wohl zu berücksichtigen, daß er in jener ihm zu Theil gewordenen Vision den Beruf, in solchem Tone zu schreiben, empfangen zu haben glauben konnte, wenn auch sein persönlicher Standpunkt ihm dies Gewicht in der christlichen Kirche nicht verlieh. — Wenn aber ein Anderer unter dem Namen des Johannes diese Schrift verfaßt hat, so scheint es doch nicht, daß ein Solcher, um zu täuschen, fremdes Ansehn erborgte, denn in diesem Falle würde er sich ja wohl als den, für den er gehalten seyn wollte, noch schärfer und bestimmter bezeichnet haben. Es ist denn wohl wahrscheinlicher, daß der Verfasser, ein Schüler des Johannes, durch irgend einen uns unbekannten Umstand, indem er sich an etwas, das er mittelbar oder unmittelbar von dem Apostel selbst vernommen hatte (ähnlich wie auch Schott und Lücke meinen), anschloß, sich berechtigt glauben konnte, den Johannes selbst redend einzuführen. In Hinsicht der Entstehung und Verbreitung jener Schrift bleiben aber immer, wenn man jene in so früher Zeit setzen muß, manche Schwierigkeiten. Das Wahrscheinlichste ist dann, daß der Verfasser, da er seine Weissagungen im Einzelnen nicht erfüllt sah, wenn gleich die seinen prophetischen Anschauungen zum Grunde liegenden Ideen Wahrheit enthalten, die Verbreitung des Buches selbst hinderte, daß es erst nach seinem Tode und nach dem Tode des Apostels Johannes selbst verbreitet und desto leichter für ein Werk des Letztern gehalten wurde.

Auch scheint ja dies Buch das Vorhandenseyn eines solchen johanneischen Lehrtypus, wie er sich in dem Evangelium findet, vorauszusetzen, und dies mit der Annahme jenes früheren Ursprungs der Apokalypse zu streiten. Indeß die Grundzüge des eigenthümlichen johanneischen Lehrtypus konnten sich ja aus der Art, wie er das Leben Christi in seine Eigenthümlichkeit aufgenommen hatte, weit früher gebildet haben, ehe er in Kleinasien als Lehrer in der griechischen Zunge auftrat, und auch den Gebrauch eines solchen Ausdrucks wie des Namens λόγος zur Bezeichnung des dem Erlöser einwohnenden göttlichen Wesens konnte er sich dem zum Grunde liegenden aramäischen Worte nach (wie diese Bezeichnung auch in dem alexandrinischen theosophischen Sprachgebrauch gewiß ursprünglich aus einer Uebersetzung entstanden ist), schon früher augeeignet haben.

nach dem Tode des Nero geschrieben worden seyn [1]). Ueberhaupt könnte die ganze Nachricht von der Verbannung des Apostels Johannes nach der Insel Patmos, nur aus der Apokalypse entstanden seyn und wenn dieses Buch

1) Wir bemerken in diesem Buche den frischen Eindruck, den Nero's Verfolgung gegen die Christen, die Verbrennung eines Theils der Stadt Rom durch ihn, überhaupt seine Greuelthaten auf die Gemüther gemacht hatten. Die Sage, daß Nero nicht würklich gestorben; sondern über den Euphrat sich zurückgezogen habe und von dort wiederkommen werde, s. meine Kirchengesch. Bd. I, S. 137, erscheint hier zuerst, von einer christlichen Einbildungskraft weiter ausgebildet. Er ist das Ungeheuer, dem der Satan alle seine Gewalt gegeben, der als Antichrist und Rom's Zerstörer wiederkommt, der Alle zwingen will sein Bild anzubeten. Insofern das personificirte damalige römische Reich als Repräsentant des Heidenthums und aller ungöttlichen Macht dargestellt wird, unter dem Bilde des Thieres mit den sieben Häuptern (die sieben römischen Kaiser, welche bis zur Erscheinung des Antichrists auf einander folgen sollten), wird offenbar Nero bezeichnet 13, 3 als das eine dieser Häupter, welches getödtet schien, dessen tödtliche Wunde aber geheilt wurde, so daß es zum allgemeinen Erstaunen wieder lebendig erschien. Der wiedererscheinende Nero, den man gestorben glaubte, ist das Thier, welches war und nicht ist und aus dem Hades emporsteigen, wieder da seyn wird 17, 8. Von den sieben Kaisern, welche bis zur Erscheinung des Antichrists regieren werden, wird gesagt, daß fünf derselben gefallen sind, der Eine (der Nachfolger Nero's) regiert jetzt, der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, soll er nur kurze Zeit bleiben, und das Thier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte und Einer von den sieben (Nero, als einer von den sieben Kaisern, der fünfte, insofern er aber als der Antichrist wiederkommt und die letzte Weltherrschaft gründend, auf die Reiche der sieben Kaiser folgt, — ist er der achte). Nero kommt aus dem Orient, unterstützt von den ihm Dienenden, zur Verheerung Roms und zur Bekämpfung des Christenthums mit ihm verbundenen zehn Königen (seine Satrapen, die zehn Hörner des Thieres). Das Wasser des Euphrat ist ausgetrocknet, um

als ein dem Johannes selbst nicht zugehörendes sich erweiset; so könnte somit zugleich die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht fallen. Doch, wenn wir würklich Grund haben zu der Annahme, daß in der Apokalypse 1, 9 von einer

---

dem Nero mit seinen zehn Satrapen den Weg zu bahnen 16, 12. Im Dienste Nero's verbrennen und zerstören sie Rom 17, 16. So wie alles dies den Zeitraum bezeichnet, in welchem die Apokalypse geschrieben seyn muß, den Kaiserwechsel nach Nero, während das Bild von diesem Ungeheuer noch in frischem Bewußtseyn war und man die Zukunft nach den gesteigerten Bildern der Vergangenheit sich auszumalen geneigt war, so stimmt auch damit überein, daß der Tempel zu Jerusalem als noch vorhanden geschildert wird 1, 1, also vor dem Jahre 70. Auffallend ist mir aber in dieser Schrift ein Widerspruch, der mir noch keine natürliche Lösung erhalten zu haben scheint. Ich werde mich freuen, ihn durch Dr. Lücke in seinem Commentar, dem ich mit Sehnsucht entgegensehe, gelöst zu finden. In der Stelle 7, 4 wird die Gesammtzahl der gläubigen Juden als hundert vier und vierzig Tausend angegeben, und, obgleich diese Zahl als eine fingirte runde Zahl anzusehn ist, so mag doch in der That die damals vorhandene Menge der Christen unter den Juden dieser Zahl wohl ziemlich entsprochen haben, s. Apostelgesch. 21, 20. Neben diesen erscheinen vor dem Throne Gottes eine unzählige Menge der Gläubigen aus allen Völkern und Zungen, so daß also jene als bloße Juden von diesen ausdrücklich unterschieden werden. Hingegen 14, 4 erscheinen die hundert vier und vierzig Tausend als die Schaar der Auserlesenen aus der großen Masse der Christen der ganzen Welt, die das Muster heiligen Lebens darstellen, wozu auch das ehelose Leben hier gerechnet zu werden scheint, welche Ansicht denn auch zu dem Unjohanneischen gehören würde. Schon Origines bemerkte wohl diesen Gegensatz s. T. I. Joh. §. 1. 2., er half sich aber durch die allegorisirende Auslegung, er meinte, an der ersten Stelle seyen die Juden im geistigen Sinne, die Blüthe der Christen aus allen Völkern, zu verstehn; dies, was auch Andere angenommen haben, kann nicht richtig seyn, denn es erhellt aus dem Gegensatze an jener Stelle, daß dort nur die Gläubigen jüdischer Abkunft gemeint sind.

Verbannung des Johannes nach der Insel Patmos die Rede ist; und wenn wir annehmen können, daß der Verfasser der Apokalypse, der die Person des Johannes darstellen wollte, Züge aus dessen Leben dazu gebrauchte; so würde auch dies voraussetzen lassen, daß Johannes würklich dahin verbannt worden [1]). Man müßte in diesem Falle also seine Verbannung in die erste Zeit nach seiner Ankunft in Kleinasien setzen.

Da nun in jenen Gegenden so mannigfache Gegensätze die einfachen christlichen Glaubenswahrheiten zu verfälschen und den Geist christlicher Liebe zu trüben und zu unterdrücken drohten, so war es das Ziel der vieljährigen Würksamkeit des Johannes, das Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe im Kampfe mit diesen zerstörenden Einflüssen rein zu erhalten und fortzupflanzen. Davon zeugen auch seine unter solchen Umgebungen entstandenen Schriften. Aber vermöge seiner mehr contemplativen als dialektischen Natur werden von ihm die Gegensätze seiner Polemik nicht so scharf bezeichnet und nicht in so bestimmten und vollständigen Umrissen ent-

---

1) Es kommt hier Alles auf die Erklärung der Worte 1, 9 an. In diesen liegt nicht nothwendig die Beziehung auf ein Leiden für den Glauben. Man kann die Worte so verstehn: ich war auf der Insel Patmos, um das Wort Gottes zu verkündigen und von Christus zu zeugen, so daß also nur dies darin liegen würde, Johannes habe sich deshalb, um das Evangelium zu verkündigen, nach jener Insel begeben. Aber die Vergleichung mit 6, 9 *τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον* 12, 11 *λόγος τῆς μαρτυρίας* 20, 4 *πεπελεκισμένος διὰ τὴν μαρτυρίαν* — spricht doch mehr dafür, die Worte von den Leiden um des Bekenntnisses Willen zu verstehn und auch das Merkmal *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει* begünstigt diese Beziehung.

wickelt, wie bei dem dialektischen Paulus. Seine Polemik ist mehr positiver Art, daß er aus voller Seele Zeugniß giebt von dem, was er als Grund des Heils und als das Gewisseste in seinem Bewußtseyn trägt, und nur gelegentlich bezeichnet und mit Abscheu zurückweiset, was sich diesem entgegenstellt, statt auf dessen ausführliche Bestreitung sich einzulassen. Dies gilt namentlich von seinem Evangelium. Da er dasselbe unter solchen Gemeinden und für solche schrieb, in welchen ein Kreis von Ueberlieferungen über die Geschichte Christi längst verbreitet seyn mußte, wie schon Paulus solche voraus gesetzt und sich an solche angeschlossen hatte, so war es natürlich, daß er in seiner Geschichtsdarstellung darauf Rücksicht nahm, daß er nur eine Auswahl aus der evangelischen Geschichte geben wollte, wie sie ihm grade am geeignetsten erschien, um Jesus in dem Verhältnisse zu Gott und den Menschen darzustellen, in welchem ihn darzustellen der Zweck seiner evangelischen Geschichtsdarstellung war, wie er selbst am Schlusse seines Evangeliums dies angiebt, indem er sagt 20, 30: „daß Jesus auch viele andere Wunder verrichtet vor den Augen der Jünger, welche in diesem Buche nicht aufgezeichnet seyen. Diese aber seyen aufgezeichnet worden, damit sie glauben mögten, daß Jesus sey der Messias, der Sohn Gottes und damit sie vermöge dieses Glaubens Leben (das wahrhafte, göttliche und ewige Leben) empfangen mögten in seinem Namen (durch ihn als den Sohn Gottes)." Johannes hat demnach grade diese Auswahl aus der evangelischen Geschichte gegeben, um zu dem Glauben an Jesus als den verheißenen Messias, den Sohn Gottes, der als Solcher allein göttliches Leben den Menschen mittheilen könne, die Menschen hinzuführen und sie in diesem Glauben zu

fördern, sie in demselben zu stärken, fest und sicher zu erhalten. Vermöge der mannigfachen Stufen in der Anwendung des Begriffs Glauben bei dem Johannes können in den Worten „damit ihr glauben möget" alle diese Beziehungen liegen, und insofern der hier bezeichnete Zweck alles dies umfaßt, lassen sich nun auch alle polemischen Beziehungen, welche zur Erhaltung und Befestigung des Glaubens unter diesen Umgebungen gehörten, daraus ableiten. Auch mußte die Schilderung des in seiner Einheit aufgefaßten Lebens Christi, wie sie aus dem Gemüthe des Johannes hervorging, von selbst dazu geeignet seyn, zugleich den Gegensatz gegen alle jene die Auffassung des reinen Christenthums trübenden Richtungen darzustellen. Eben aber weil diese unmittelbar in der Sache selbst liegende Polemik vermöge der Eigenthümlichkeit des Johannes und der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses Werks das Vorherrschende ist, läßt es sich daher aus diesem selbst keineswegs erweisen, daß er gewisse bestimmte Gegensätze sich hier besonders zum Augenmerk gesetzt habe. Auch Diejenigen, welche durch die eigenthümliche Beschaffenheit seines Würkungskreises die meiste Wahrscheinlichkeit erhalten könnten, lassen sich doch aus dem Evangelium selbst auf keine Art ohne Willkürlichkeit nachweisen. So z. B. ist allerdings das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", das nicht allein im Eingang ausdrücklich ausgesprochen ist; sondern auch die Seele der ganzen Geschichtsentwickelung bezeichnet, insofern diese die Offenbarung des göttlichen Lebens in menschlicher Form darstellt, besonders geeignet, den Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis zu bilden. Aber es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß Johannes die Durchführung dieses Gegensatzes zum Ziele seines Evangeliums sich gemacht habe.

Bei seiner Erzählung von der Taufe Christi hätte er doch besonders müssen veranlaßt werden, diesen Gegensatz ausdrücklich hervorzuheben, da Cerinths eigenthümliche Auffassung sich grade an diese Erzählung, die er nach seinem Sinne deutete, anschloß. Und, um den Cerinth zu bestreiten, hätte er auch die Geschichte Christi früher beginnen, die hervorleuchtenden Merkmale des Göttlichen, welche schon die Geburt Christi begleiteten, hervorheben müssen. So können wir auch, wenn gleich die Art, wie das rein Menschliche in Christo durch dies Evangelium entwickelt wird, dem Doketismus am meisten entgegengesetzt ist, doch durchaus keine Spur eines bestimmten und absichtlich durchgeführten Gegensatzes wider denselben darin finden. Das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ ist doch dazu nicht im Mindesten geeignet, denn grade dies ließ sich an und für sich recht gut im Sinne des Doketismus verstehn, daß der λόγος selbst zur σὰρξ geworden sey, indem ja der Doketismus die σὰρξ nur als die scheinbare sinnliche Verhüllung, in welcher der λόγος dem sinnlichen Auge sich dargestellt, betrachtete. Von diesem Standpunkte konnte mit Recht gesagt werden, daß der λόγος selbst zur σὰρξ geworden sey, in der Form der σὰρξ sich dargestellt habe. Sehr mit Unrecht hat man in demjenigen, was Johannes 19, 34 von dem Fließen des Wassers und Blutes aus der Seite Christi sagt, eine Bestreitung des Doketismus finden wollen. Dieses Argument hätte die Doketen gar nicht treffen können, denn sie konnten es eben so gut gelten lassen, daß der römische Soldat und daß Johannes das Wasser und das Blut fließen sahen, als sie auch zugeben konnten, daß Jesus sich den Sinnen der Menschen im Leben und Leiden so dargestellt habe, wie es die evangelische Geschichte erzählt.

Sie leugneten nur die objektive Realität des sinnlich Wahrgenommenen und diese Leugnung fand auch hier Raum. Vielmehr führt Johannes an jener Stelle nur deshalb ein Merkmal von der Würklichkeit des Leidens Christi an, um den Glauben an die Würklichkeit seiner Auferstehung vom Tode dadurch zu begründen.

Nur in der Einleitung zu dem Evangelium scheint die bestimmte Beziehung auf Menschen einer gewissen Geistesrichtung in seiner Umgebung, auf Diejenigen, welche sich mit Spekulation über den Logos, als den Vermittler zwischen dem verborgenen Gott und der Schöpfung viel beschäftigten, hervorzutreten — und zu dieser Klasse gehörten nun auch Diejenigen, welche, nachdem sie zum Christenthum sich bekannt hatten, durch Vermischung mit ihrer früheren Spekulation dasselbe zu verfälschen drohten. Zwar kann man nicht leugnen, daß Johannes unabhängig von irgend einer äußerlichen Beziehung durch sein christliches Bewußtseyn und durch das, was Christus selbst von sich ausgesagt hatte, veranlaßt werden konnte, ihn als den Logos schlechthin zu bezeichnen. Wie Christus sein Wort oder seine Worte (seinen λόγος, seine ῥήματα, seine φωνή) als das Wort Gottes selbst, das, wodurch allein Gott sich in der Menschheit offenbart, die Quelle des Lebens, das Wort des Lebens darstellt, so konnte er dadurch veranlaßt werden, ihn zu bezeichnen als das Wort, welches Gott ist (das sich offenbarende göttliche Wesen schlechthin), das Wort die Quelle des Lebens [1]). Indessen die Art, wie Johannes

1) Vergl. die Bemerkungen von Dr. Lange in Jena in den theologischen Studien und Kritiken Jahrgang 1830 drittes Heft. Und diese Auffassung hängt nicht nothwendig mit den anderweitigen gezwungenen, durch das eigenthümliche dogmatische System

dies Wort ohne weitere Bestimmung an die Spitze seiner ganzen Darstellung stellt, macht es wohl wahrscheinlich, daß wenn er auch vielleicht schon von innen heraus, indem er für die neue Idee eine neue Bezeichnung suchte, zur Wahl dieses Ausdrucks gekommen war, er doch zugleich mit demselben an eine schon vorhandene Ausdrucksweise sich anschloß und die Ideenentwickelung, mit der er sein Evangelium einleitet, dient gleichfalls zur Bestätigung dafür. Johannes wollte Diejenigen, welche sich mit Spekulationen über den Logos als das Medium aller Lebensentwickelung aus Gott und aller Offenbarung Gottes, den Mittelpunkt aller Theophanieen viel beschäftigten, von ihrem religiösen Idealismus zu einem religiösen Realismus, zu der Anerkennung des in Christo geoffenbarten Gottes hinführen, zu der Anerkennung, daß der Logos als die göttliche Lebensquelle sich selbst die menschliche Natur angeeignet habe und daß er als Quelle alles wahren Lebens und Lichtes durch dieselbe sich Jedem mittheile, wer nur an diese seine menschliche Erscheinung glaube. Statt das Verborgene ergrübeln zu wollen, was kein menschlicher Geist vermöge, solle Jeder herzukommen und anschauen, Den, der sich selbst in der menschlichen Natur geoffenbart hatte, glauben und erfahren, wie Johannes zeugte von Dem, was er selbst gesehn und erfahren hatte.

In dem väterlichen Verhältnisse zu den kleinasiatischen Gemeinden, die er von Ephesus aus mit wachsamer Fürsorge leitete, stellt sich uns der Apostel in dem Circular-

---

des würdigen, von mir wegen seines christlich-theologischen Charakters besonders hochgeschätzten Verfassers veranlaßten, Erklärungen des johanneischen Proömiums zusammen.

Pastoralschreiben dar, welches als der erste unter seinen katholischen Briefen bezeichnet wird. Mit Recht ist von Lücke bemerkt worden, daß das paränetische oder parakletische Element [1]) in demselben bei Weitem das vorherrschende und das polemische in dem Verhältnisse dazu sehr untergeordnet ist, wie dies auch die eigenthümliche Art des Johannes mit sich brachte. Es enthält dieser Brief eine Ermahnung an die Gemeinden zur treuen und festen Bewahrung des ursprünglichen Glaubens unter den mancherlei Versuchungen, welche ihnen von Seiten der Heiden und Juden wie jener bemerkten mannigfachen Arten der Irrlehrer drohten, und eine Ermahnung zu einem dem Glauben entsprechenden Lebenswandel, die Warnung vor einem der ächt christlichen Gesinnung ermangelnden Scheinchristenthum und einem darauf gegründeten falschen Vertrauen. Wenn wir uns die kleinasiatischen Gemeinden denken, wie sie von dem Ende des paulinischen Zeitalters in das johanneische hinübergingen, wie wir den Zustand derselben in dem Vorhergehenden geschildert haben, so können wir, da sie mannigfachen, verschiedenartigen Kämpfen von innen und außen und verschiedenartigen Gefahren ausgesetzt waren, darnach eine Einheit der paränetisch-polemischen Beziehung von Anfang nicht wahrscheinlich finden, und auch aus dem Inhalt des Briefes selbst läßt sich ohne Künstelei eine solche nicht nachweisen. Manche Stellen desselben könnten auf eine Ermahnung zur Glaubensfestigkeit unter den Reizungen zur Untreue oder zum Abfall von Seiten der äußeren Feinde der Kirche, der Juden und Heiden sich zu beziehen scheinen. Was das Letzte betrifft,

1) Es ist dieser Brief in dem apostolischen Sinne ein λόγος παρακλήσεως.

so war dazu Grund vorhanden, da die Christen noch durch so manches Band mit der Heidenwelt eng verknüpft waren, da immer neue Mitglieder aus der Heidenwelt, deren Glaube der Befestigung noch bedurfte, zu den Gemeinden hinzukamen und da auch seit der ersten neronischen Verfolgung [1]) einzelne Verfolgungen sich immer erneuten; so konnten auch diese dem schwachen Glauben gefährlich werden. Darauf bezieht sich die letzte Ermahnung zum Schlusse des Briefes, die Ermahnung, treu zu bewahren die Erkenntniß des wahren durch Christus als die Quelle des ewigen Lebens geoffenbarten Gottes und sich zu hüten vor aller Berührung mit den Götzen. Was das Erste betrifft, so bestanden zwar die kleinasiatischen Gemeinden größtentheils aus Christen heidnischer Abkunft; aber die denselben beigemischten ehemaligen Proselyten und einzelnen Juden bildeten doch immer noch einen Vermittelungspunkt, wodurch den Juden ein Einfluß auf die Gemeinde verschafft werden konnte, wie wir dies in den Gemeinden des paulinischen Zeitalters und auch noch des ignatianischen bemerken. So könnte es allerdings auch scheinen, daß wenn Johannes solche Widersacher bekämpft, welche Jesus als den Messias nicht anerkennen wollten, er hier jüdische Glaubensgegner meint; doch bei genauerer Untersuchung ergiebt sich Manches, was dieser Ansicht entgegensteht. Da man dem prophetischen Elemente in den Reden Christi selbst zufolge erwartete, daß dem durch die Wiederkunft Christi herbeizuführenden Triumphe des Reiches Gottes

1) Wenn wir nicht grade annehmen, daß der Brief in dem allerletzten Abschnitt des johanneischen Zeitalters unter dem Kaiser Nerva von ihm geschrieben worden.

eine besondere Offenbarung des antichristlichen Geistes vorangehn werde; so erkennt Johannes ein Merkmal dieser bevorstehenden Zeit darin, daß viele Organe dieses antichristlichen Geistes jetzt aufgetreten seyen. Schon dies läßt sich wohl nicht auf jüdische Gegner beziehen, denn an solchen hatte es ja von Anfang an nie gefehlt. Der Apostel sagt ferner von denselben: „sie sind aus unsrer Mitte ausgegangen, aber sie gehörten der Gesinnung nach nicht zu uns, denn hätten sie der Gesinnung nach zu uns gehört, so wären sie bei uns geblieben, aber es sollte durch ihr äußerliches Ausscheiden von uns offenbar werden, daß nicht Alle, welche äußerlich zu uns gehören, dem Inneren nach uns angehören." Dies kann freilich auch von Solchen verstanden werden, welche, als sie sich noch zum Christenthum bekannten, doch immer ihrer Gemüthsrichtung nach sich mehr zum Judenthum hinneigten, wie sie denn endlich offen zu demselben übertraten und das Christenthum bekämpften. Aber so häufige Uebertritte oder Rückfälle zum Judenthum in kleinasiatischen Gemeinden dieser Zeit sind doch nicht wahrscheinlich. Natürlicher denkt man an Solche, welche als Mitglieder der Gemeinde schon dem Christenthum fremdartige häretische Richtungen in ihrem Innern nährten, wie diese endlich ihre offene Trennung von der Gemeinde herbeiführen mußten. Mit Recht sagt denn auch Johannes von einer Zeit, wie dieser, in welcher aus mannigfachen Geisteselementen, die nicht alle in gleichem Maaße von dem Christenthum angezogen und durchdrungen worden, die Gemeinden sich bildeten, daß ein Sichtungsprozeß das was von dem christlichen Geist würklich durchdrungen worden, von dem, was nur den christlichen Schein angenommen, nur oberflächlich von dem Christenthum berührt

worden, sondern daß in dem Leben der Kirche selbst ein solcher Ausscheidungsprozeß sich bilden mußte. Ferner die Art, wie der Apostel die Gläubigen ermahnt, die von Anfang an ihnen verkündigte Lehre treu fest zu halten, wie er ihnen sagt, sie bedürften keines weiteren Unterrichts zu ihrer Verwahrung gegen die Verbreitung jener Irrthümer, sie brauchten nur auf die empfangene Weihe des heiligen Geistes, das ihnen einwohnende christliche Bewußtseyn verwiesen zu werden II., 22 u. d. f., — Alles dies bezeichnet doch vielmehr einen Gegensatz gegen Irrlehrer als gegen entschiedene Widersacher des Evangeliums.

Wenn gleich nun Johannes die Gegner als Solche kenntlich macht, welche Jesus nicht als den Messias anerkannten, so kann dies doch den obigen Bemerkungen zufolge nicht von entschieden ungläubigen Gegnern der Messiaswürde Jesu zu verstehn seyn. Und wir müssen diese kürzere Bezeichnung der Gegner nach der längeren erklären, vermöge welcher sie dargestellt werden als Solche, welche den im Fleisch erschienenen Jesus Christus, oder Jesus als den im Fleisch erschienenen Messias nicht anerkennen wollten. Also das Wort von einem im Fleisch erschienenen Messias, die Realität des Lebens, Würkens und Leidens Christi in den Formen einer irdischen Menschennatur wollten sie von ihrem doketischen Standpunkte nicht anerkennen [1]). Und wenn Johannes das Göttliche

1) Wenn man sagt, wie z. B. Lange in seinen Beiträgen zur ältesten Kirchengeschichte, Erstes Bändchen Leipzig 1828 S. 121, daß wenn Johannes die Polemik gegen den Doketismus zum Zweck gehabt hätte, er sich auf eine bestimmtere Weise ausgedrückt haben würde, gleichwie dies in den Briefen des Ignatius geschehn; so ist darauf zu antworten, daß es eben in der eigen=

und Menschliche in der Person und in dem Leben des Erlösers nicht von einander trennen konnte, wie beides als unzertrennlich in der Einheit der Erscheinung des Sohnes Gottes sich ihm offenbart hatte, so schien ihm daher, wer Jesus als den Sohn Gottes nicht in der ganzen Einheit und Vollständigkeit seines göttlich-menschlichen Lebens anerkannte, nicht wahrhaft an Jesus als den Sohn Gottes, den Messias zu glauben und, da nur dadurch die ewige göttliche Lebensquelle sich selbst in der menschlichen Natur geoffenbart und den Menschen sich mitgetheilt hatte, ein Weg zur Gemeinschaft mit Gott für Alle dadurch allein gegeben war; so schien ihm, wer die Realität der Offenbarung des göttlichen Logos im Fleisch leugnete, den Sohn Gottes selbst und damit zugleich den Vater zu verleugnen. Dieses der wahrhaft antichristliche Lügengeist, welcher wenn auch zum Schein an christliches Bekenntniß sich anschließend doch in der That den Glauben an den Sohn und an den Vater, als den im Sohn geoffenbarten, zu zerstören drohte.

In einer Stelle, wo ein mehr praktisch-paränetischer als polemischer Zweck vorherrscht, wo nämlich Johannes zur praktischen Ermunterung den Satz durchführt, daß der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes zu allem Kampf mit der Welt die Kraft verleihe, setzt er hinzu: „Jesus sey der, welcher sich durch das Wasser [1]) und

thümlichen Art des Johannes lag, den Gegensatz nicht bestimmter und ausführlicher zu bezeichnen.

1) Wie sich das ἔρχεσθαι δι᾽ αἵματος auf Jesus subjektiv bezieht, als den, welcher durch sein **eigenes** Leiden sich geoffenbart habe, so bezieht sich auch das zweite „ἔρχεσθαι δι᾽ ὕδατος“ am natürlichsten auf etwas Jesus persönlich Betreffendes und also nicht auf die von **ihm eingesetzte** Taufe.

durch das Blut, vermittelst der von ihm empfangenen Taufe [1]) und vermittelst seines erlösenden Leidens als der Messias geoffenbart habe, und das, was der Geist Gottes, dessen Zeugniß ein untrügliches sey, durch ihn gewürkt habe und würke, bezeuge, daß er es sey. Das dreifache Zeugniß des Wassers, des Blutes und des Geistes komme so zusammen, dasselbe zu bewähren."

Es wäre nun möglich, daß Johannes die Jesus als den Sohn Gottes bezeichnenden Merkmale, welche ihm als die wichtigsten erschienen, hier zusammengestellt hätte ohne besondere polemische Beziehung. Doch wäre es auch möglich, daß sich an die paränetische Beziehung eine polemische hier angeschlossen, daß eine solche ihn bewogen hätte, grade diese Merkmale so zusammenzustellen, und in diesem Falle würde allerdings ein Gegensatz gegen die cerinthische Ansicht, welche den bei der Taufe erschienenen Christus von dem gekreuzigten Jesus trennte, am natürlichsten in dieser Stelle zu finden seyn.

Sodann leuchtet in diesem Briefe eine nachdrückliche Polemik gegen praktische Verfälschungen des Christenthums hervor. Der Apostel bezeugt, daß nur wer Gerechtigkeit übe, aus Gott geboren sey, daß Leben in der Gemeinschaft mit Christus und Sündenleben unvereinbar sey, daß, wer in Sünden lebe, fern davon sey, ihn zu kennen; wer die Sünde thue, verletze auch das Gesetz und die Sünde sey die eigentliche Gesetzverletzung. Aus diesem Gegensatze könnte man schließen, daß die falsche Gnosis hier auch praktische Verirrungen erzeugt

---

1) Vermöge der Bedeutung, welche derselben in Beziehung auf die Enthüllung der messianischen Würde und verborgenen Herrlichkeit Jesu in dem johanneischen Evangelium beigelegt wird.

hatte und begründete, man könnte hier Spuren des falschen Liberalismus und Antinomismus der späteren Gnosis zu finden glauben, wie wir solche o. S. 469. f. in manchen Erscheinungen dieser Zeit nachgewiesen haben. Aber in diesem Falle wären die Gegner solche gewesen, welche das Ethische in der Form des Gesetzes bekämpften, welche sagten: was ihr Sünde nennt, erscheint nur noch den in der Gesetzesknechtschaft Befangenen so, wir müssen unsre Freiheit von dem Gesetze eben dadurch beurkunden, daß wir auf solche Gebote nicht achten, und setzen wir dies voraus, so mußte Johannes seiner Polemik vielmehr die umgekehrte Richtung geben. Er mußte sagen: wer das Gesetz verletzt, sündigt, und Gesetzverletzung ist Sünde. Auch folgt daraus, daß Johannes sagt, wer sündige, kenne in der That Christus nicht, keineswegs, daß Diejenigen, gegen welche seine Polemik hier gerichtet ist, eine G n o s i s von unsittlicher Tendenz vortrugen. Es erhellt überhaupt gar nicht, daß die von ihm bekämpften praktischen Verirrungen von einer eigenthümlichen theoretischen Grundlage ausgingen; sondern es brauchte nur d i e unchristliche Richtung zu seyn, welche sich von selbst zumal in Gemeinden, die seit längerer Zeit bestanden, wo das Christenthum schon von den Eltern auf die Kinder übergegangen und Sache der Gewohnheit geworden war, so leicht erzeugen konnte, die Richtung auf das opus operatum des Glaubens und des äußerlichen Bekenntnisses, d e r G l a u b e n i c h t a l s b e s e e l e n d e s P r i n c i p d e s i n n e r e n L e b e n s a u f g e f a ß t. Gegen eine solche die Anforderungen des Christenthums in Beziehung auf das Ganze des Lebens nicht anerkennende, das Unsittliche leicht entschuldigende Richtung, sagt der Apostel: „Wer in Sünden lebt, ist fern davon, wie er

vorgiebt, Jesus Christus zu kennen, alle Sünde ist Verletzung des göttlichen Gesetzes, welches in seinem ganzen Umfange dem Christen heilig ist."

Die Ansicht von jenen Irrlehrern, zu welcher wir durch den ersten johanneischen Brief veranlaßt werden, wird auch durch den zweiten an eine Christin aus jener Gegend, Namens Kyria, und die Kinder derselben gerichteten Brief bestätigt, denn auch in diesem warnt der Apostel vor denselben Irrlehrern, welche einen in der menschlichen Natur erscheinenden Jesus Christus nicht anerkennen wollten [1]. Er bezeichnet auch hier das Umsichgreifen dieser Irrlehrer als eine neue Erscheinung, er bezeichnet sie nicht als Gegner des Christenthums überhaupt, sondern nur als Solche, welche von der ursprünglichen Lehre Christi abgefallen wären. Er warnt überhaupt vor allen Verfälschern dieser ursprünglichen Lehre. Sie sollten Solche nicht in ihr Haus aufnehmen und sie nicht als christliche Brüder begrüßen [2].

---

1) Das Präsens 2. Joh. 7 ἐρχόμενον statt ἐληλυθότα scheint mir am natürlichsten so erklärt zu werden, daß dem Johannes, indem er sich in dieser Form ausdrückt, vorschwebt, wie jene Irrlehrer nicht bloß diese geschichtliche Erscheinung; sondern auch die Möglichkeit derselben leugneten, überhaupt von einem im Fleische erscheinenden Messias nichts wissen wollten.

2) Wenn gleich man in der Form dieses Ausdrucks die Eigenthümlichkeit des Johannes, die wie feurig ergreifende, so schroff abstoßende Liebe erkennen mag; so wird doch die darin liegende Härte durch Berücksichtigung der Umstände und Verhältnisse, unter denen Johannes dies schrieb, viel gemildert. Er will ja sicher nur auf das Stärkste dies ausdrücken, daß man jeden Anschein meiden müsse, als ob man diese Leute noch als christliche Brüder anerkenne. Nur deshalb sagt er, daß man sie auch nicht grüßen solle, was er doch selbst in Beziehung auf Heiden gewiß

Der dritte Brief des Johannes, der an einen einflußreichen Mann einer dieser Gemeinden, vielleicht einen Gemeindevorsteher, Namens Kajus, gerichtet ist, enthält auch manche merkwürdige Andeutungen in Beziehung auf die damaligen kirchlichen Verhältnisse. Dieser Kajus hatte sich ausgezeichnet durch die thätige Liebe, mit der er sich fremder Glaubensboten, als sie seine Gemeinde besuchten, angenommen. In derselben Gemeinde befand sich aber ein herrschsüchtiger Mann, Diotrephes, welcher gegen diese Missionäre sich feindselig zeigte. Nicht allein wollte er selbst ihnen keine gastfreundliche Aufnahme erweisen; sondern er wollte auch Andere daran hindern, er drohte sie von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Sogar das Ansehn des Apostels Johannes wollte er nicht anerkennen und er erlaubte sich Schmähreden gegen denselben. Es erhellt, daß wenn ein Mann in einer christlichen Gemeinde auf solche Weise gegen einen Apostel zu verfahren wagte, er subjektive Gründe haben mußte, um ihn nicht in der Würde anzuerkennen, in welcher ein Apostel von allen Gläubigen anerkannt wurde, wie Diejenigen, welche gegen Paulus feindselig auftraten, besondere Gründe hatten, ihm dies apostolische Ansehn streitig zu machen [1]). Auch

---

nicht gesagt haben würde. Nun aber war es allerdings für die Reinerhaltung des Christenthums und das Heil der christlichen Kirche sehr wichtig, daß aller Verkehr zwischen diesen Leuten, welche durch ihre willkürlichen Spekulationen und Dichtungen den Grund des christlichen Glaubens selbst zu zerstören drohten, und den Gemeinden, welche gegen ihre Künste nicht genug gewaffnet waren und in die sie sich auf mannigfache Weise einschleichen konnten, von Anfang an abgeschnitten wurde.

1) Dabei könnte es auffallen, daß in der Apokalypse Paulus, der einflußreichste unter den Aposteln, gar nicht erwähnt wird und

läßt sich wohl denken, daß jenes feindselige Verfahren gegen die Missionäre in dieser Zeit nicht von einer Abneigung gegen einen solchen Beruf überhaupt ausgehn konnte; sondern nur in einem besonderen Verhältnisse zu diesen bestimmten Missionären seinen Grund haben konnte. Und es kann die Vermuthung in uns aufkommen, daß dies feindselige Verfahren jenes Mannes gegen den Apostel wie gegen jene Missionäre denselben Grund hatte. Wie wenn die letzteren jüdischer Abkunft waren? Es wird zu ihrem Lobe gesagt, daß sie zur Verkündigung des Evangeliums ausgegangen waren, ohne von den Heiden etwas (zu ihrem Lebensunterhalt) anzunehmen. Wenn sie zu den jüdischen Missionären gehörten, diente nun dieses Merkmal grade zu ihrer besonderen Auszeichnung, da sie, wie wir aus dem, was Paulus über diese zu sagen pflegt, ersehn, häufig das Recht der Verkündiger des Evangeliums, sich von denen, für deren Heil sie arbeiteten, ernähren zu lassen, zu mißbrauchen pflegten. Wie es nun in den Gemeinden der Heidenchristen eine ultrapaulinische zu einer schroffen und

---

21, 14 nur zwölf Apostel genannt werden, als die Grundlage des Baues der Gottesstadt bildend. Wenn gleich die Beziehung auf die zwölf Stämme den ganz in alttestamentlichen Bildern sich bewegenden Verfasser veranlassen konnten, nur die ursprüngliche Zwölfzahl zu erwähnen; so muß doch der Anschein einer Zurücksetzung des großen Apostels der Heiden, der daraus entstehen konnte, auffallen. Und es fragt sich, ob der Verfasser nicht zu denen gehörte, welche den Paulus den älteren Aposteln wenigstens nicht ganz gleich setzten und seine Bedeutung für das apostolische Werk wenigstens nicht genug anerkannten, obgleich auch zu erkennen ist, wie sehr er frei ist von dem sonst mit dieser Richtung leicht zusammenhangenden Judaismus, wie sehr durchdrungen von dem christlichen Universalismus des johanneischen Lehrtypus.

einseitigen antijüdischen Richtung sich hinneigende Parthei gab, so könnte Diotrephes an der Spitze einer solchen gestanden haben und sein feindseliges Verfahren gegen jene Missionäre, wie gegen den Apostel Johannes eben daher abzuleiten seyn.

Was einzelne Ueberlieferungen von der Würksamkeit des Johannes in diesen Gegenden bis in ein sehr hohes Alter hinein berichten, stimmt ganz überein mit dem Bilde von seiner väterlichen Fürsorge für diese Gemeinden, das sich uns in diesen Briefen darstellt. So sehen wir ihn in einer durch Clemens Alexandrinus aufbewahrten Erzählung [1]), wie er auf einer Visitationsreise die Christen rings umher besucht, Gemeinden organisirt, für die Anstellung der würdigsten Männer in den Kirchenämtern sorgt. Bei einer solchen Veranlassung bemerkt er einen Jüngling, der unter dem Einflusse des Christenthums dem Reiche Gottes Viel zu werden verspricht. Er empfiehlt ihn einem der Gemeindevorsteher als ein vom Herrn selbst ihm anvertrautes Gut. Der Gemeindevorsteher nimmt sich dessen sorgfältig an, bis er ihm die Taufe ertheilt hat. Nun aber vertraut er zu viel der Taufgnade. Er überläßt ihn sich selbst und der Jüngling sinkt, von treuer Obhut entblößt, durch schlechten Umgang verleitet, immer tiefer in's Verderben, bis er zuletzt Hauptmann einer Räuberbande wird. Als Johannes nach Jahren wieder zu jener Gemeinde kommt, vernimmt er zu seinem größten Schmerze die traurige Veränderung, welche mit dem Jünglinge, von dem er sich so große Hoffnung gemacht, vorgegangen. Nichts kann ihn zurückhalten. Er eilt hin zu dem Sitze der Räuber-

---

1) Quis dives salv. c. 42.

bande. Er läßt sich gefangen nehmen und zu dem Hauptmann der Bande hinführen. Dieser kann seinen Anblick nicht ertragen, indem durch die Ehrfurcht gebietende Erscheinung des Johannes die Erinnerung an das, was er früher in seinem Innern erfahren hatte, wieder in ihm hervorgerufen und sein Gewissen geweckt wird. Er flieht bestürzt zurück; aber der Greis voll väterlicher Liebe strengt sich über seine Kräfte an, ihm nachzueilen. Er heißt ihn Vertrauen fassen, er verkündigt ihm Vergebung seiner Sünden im Namen des Herrn. Es gelingt ihm durch seine väterliche Leitung seine Seele wieder zu retten und ihn zu einem würdigen Mitgliede der christlichen Gemeinde zu bilden [1]). So zeugt von dem johanneischen Geiste auch die durch den Hieronymus [2]) aufbewahrte Ueberlieferung.

---

1) Clemens führt diese den johanneischen Geist athmende Erzählung als eine geschichtliche Ueberlieferung, keineswegs als ein Mährchen an, μῦθος = λόγος, nicht μῦθος, insofern das Wort so viel bedeutet als eine Fabel, ein Mährchen, ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον ——— παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον. s. Segaar z. d. St. Freilich sind solche spätere Ueberlieferungen nicht hinreichende Bürgschaften, um eine Erzählung als durchaus wahr zu beglaubigen. Es wäre möglich, daß eine solche Erzählung so ausgebildet worden wäre, theils um dem praktisch nachtheiligen Vertrauen auf die magischen Würkungen der Taufe zu steuern, die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Jeder nach Erlangung der Taufe desto mehr der Wachsamkeit über sich selbst bedürfe, theils um der Meinung der Rigoristen in dem Pönitenzwesen, daß wer einmal den Taufbund durch peccata mortalia verletzt habe, zur Sündenvergebung nicht wieder gelangen könne, entgegen zu würken. Aber auf alle Fälle trägt doch diese von aller Ausmalung in's Wunderbare frei gehaltene Erzählung ganz das Gepräge wenigstens einer zum Grunde liegenden thatsächlichen Wahrheit.

2) Commentar. in ep. ad Galat. c. VI.

Da der Greis Johannes nicht mehr in die Gemeindeversammlungen gehen konnte; sondern von den Händen seiner Jünger sich dahin tragen lassen mußte, habe er immer nur dasselbe zu der Gemeinde gesprochen, sie an jenes Eine Gebot erinnert, welches er von Christus selbst als das Alles in sich schließende, das auszeichnende des neuen Bundes vernommen: meine Kinder, liebt euch unter einander. Und als er gefragt wurde, warum er stets dasselbe wiederhole, habe er geantwortet: „weil genug geschieht, wenn dies Eine geschieht."

So würkte der apostolische Greis bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts und der Geist, der von den Gemeinden Kleinasiens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausging, zeugt von seiner vieljährigen Würksamkeit in diesen Gegenden. Ihn gebrauchte der Herr zum Werkzeuge, darüber zu wachen, daß der von dem Apostel Paulus hier gelegte Grund des Glaubens nicht durch das Ueberhandnehmen fremdartiger Spekulationen von verschiedenen Seiten her unterdrückt und daß nicht durch die verschiedenartigsten Uebertreibungen die Einheit des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens ganz zerrissen, daß nicht der herrliche Körper der christlichen Kirche in eine Menge von Sekten und Schulen aufgelöset wurde. Von seinem Einflusse zeugt der einfältige praktische christliche Geist, der Geist der eifrigen Liebe zum Herrn und der Geist der an der ursprünglichen, wenn auch nicht ganz verstandenen Ueberlieferung festhaltenden christlichen Treue, welcher die Kirchenlehrer Kleinasiens im Kampfe mit der aufkeimenden und um sich greifenden Gnosis auszeichnet.

So bildet Johannes den natürlichen Schlußpunkt des Zeitalters der apostolischen Kirche. Die durch ihn noch

zuletzt in ihrer ursprünglichen Reinheit dargestellte Lehre des Evangeliums sollte nun ohne die Leitung durch das überwiegende Ansehn eines Apostels dem Kampfe der mannigfaltigen Gegensätze, die wir schon bisher aufkeimen sahen, preisgegeben werden, auf daß die Kirche ohne eine sichtbare menschliche Leitung sich selbst überlassen, unter der unsichtbaren Leitung des Herrn zur Mündigkeit des Geistes sich hinanbildete. Wir wollen nun noch den Entwickelungsgang der christlichen Lehre in dieser ihrer Ursprünglichkeit, wie die Einheit des Geistes in der Mannigfaltigkeit der von demselben Geiste beseelten Eigenthümlichkeiten und der daraus hervorgehenden verschiedenen Auffassungsformen sich darstellte, genauer betrachten.

Sechster Abschnitt.

Die apostolische Lehre.

Nicht als ein starrer, todter Buchstabe sollte die Lehre Christi in Einer bestimmten, stehenden Form der Menschheit gegeben; sondern sie sollte als das Wort des Geistes und des Lebens aus dem Leben heraus in lebendiger Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit verkündigt werden, durch solche von dem göttlichen Geiste erleuchtete Menschen, welche sie auf eine lebendige Weise und also gemäß ihren verschiedenen Eigenthümlichkeiten und der Verschiedenheit ihres eigenthümlichen Lebens und Bildungsganges auf eigenthümlich verschiedene Weise in sich aufgenommen und sich

angeeignet hatten. Diese Verschiedenheit eben sollte dazu dienen, daß sich offenbarte wie die lebendige Einheit, der Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit der ohne Absicht einander gegenseitig ergänzenden und erläuternden menschlichen Auffassungsformen, so die Bestimmung und Fähigkeit des Christenthums, die verschiedensten Richtungen menschlicher Eigenthümlichkeit sich anzubilden, sie zu verklären und durch eine höhere Einheit mit einander zu verbinden, da diese zur Verwürklichung der Idee der Menschheit und zur Darstellung des Reiches Gottes in derselben zu allen Zeiten mit einander und in einander zu würken bestimmt sind.

Wir können nun bei dem Entwickelungsgange der ursprünglichen christlichen Lehre besonders drei eigenthümliche Grundrichtungen unterscheiden, die paulinische, die jakobische, zwischen welchen beiden die petrinische als ein vermittelndes Glied erscheint, und die johanneische [1]). Wir wollen zuerst den paulinischen Lehrtypus betrachten, da wir in diesem die vollständigste und vielseitigste Entwickelung der christlichen Lehre finden und da dies als Grundlage zur Vergleichung bei der Darstellung der andern apostolischen Grundrichtungen am besten dienen wird.

---

1) Trefflich sagt Dr. Nitzsch in Beziehung auf die verschiedenen apostolischen Lehrtypen: „Sie ignoriren heißt zu Gunsten einer einseitigen Dogmatik jene Vollständigkeit und Festigkeit aufgeben, die mit ihnen als gleich wesentlichen einander ergänzenden Betrachtungsarten der christlichen Glaubenslehre verliehen ist, eben das gering schätzen, worin die biblische Glaubenslehre ihre stille Erhabenheit über alle streitenden Systeme behauptet.“ S. die theologische Zeitschrift herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822. 3tes Heft. S. 68.

1. Die paulinische Lehre.

Um den eigenthümlichen Lehrbegriff dieses Apostels genetisch zu entwickeln, müssen wir Rücksicht nehmen auf die Eigenthümlichkeit seines feurigen und tiefen Geistes, auf seinen eigenthümlichen Bildungsgang, wie er in pharisäischer Schule zu dialektischer und systematischer Entwickelung des von ihm angeeigneten Lehrstoffes gebildet worden, auf die eigenthümliche Art, wie er von der schroffsten Auffassung des gesetzlich jüdischen Standpunktes durch einen mächtigen Eindruck auf sein Inneres und durch eine heftige Krisis in demselben zum Glauben an das Evangelium geführt wurde s. o. S. 105. f., auf die Eigenthümlichkeit seines apostolischen Würkungskreises, in welchem er grade mit einer Verfälschung des Christenthums durch Einmischung des Standpunktes, dem er selbst vor seiner Bekehrung zugethan gewesen war, am meisten zu kämpfen hatte. In Beziehung auf die Quelle, aus der er seine Erkenntniß der christlichen Lehre ableitete, ist das anzuerkennen, was er selbst über seine Unabhängigkeit und Selbstständigkeit als Lehrer des Evangeliums sagt. Zwar war ohne Zweifel auch zu ihm, wie er sich zuweilen darauf bezieht, eine Ueberlieferung von den Aussprüchen, Handlungen und Anordnungen Christi gelangt und diese bildete den Stoff, an dem und aus dem sich sein christliches Bewußtseyn entwickelte, aber der Geist, den Christus seinen Jüngern verheißen hatte, als einen solchen, der ihnen den ganzen Sinn und Umfang der von ihm verkündigten Wahrheit aufschließen sollte, erleuchtete ihn auf eine selbstständige Weise, die in jenen Ueberlieferungen dem Grundkeime nach enthaltenen Wahrheiten weiter zu entwickeln und sie mit den durch die früheren göttlichen Offenbarungen mitge-

theilten wie den dem ursprünglichen Gottesbewußtseyn der Menschheit eingepflanzten Wahrheiten zu Einem Ganzen zu verbinden. Diejenigen, welche ihn beschuldigt haben, daß er fremdartige jüdische Elemente mit dem Christenthume vermischt, verkannten durchaus den Apostel, welcher grade in jeder Hinsicht den Gegensatz des christlichen und des jüdischen Standpunktes am schärfsten aufgefaßt und diesen Gegensatz am vollständigsten entwickelt hat. Etwas andres war es, daß er solche jüdische Elemente mit aufnahm, welche nichts dem Christenthum Fremdartiges enthielten; sondern im Gegentheil dazu bestimmt waren, die Grundlage der neuen christlichen Wahrheit zu bilden. Die Vergleichung der paulinischen Grundideen mit den vom Matthäus und Lukas überlieferten Worten Christi wird uns die Keime von jenen in diesen auffinden lassen.

Das was den Standpunkt für das ganze Leben des Paulus bildete, das, wodurch sein Uebergang vom Judenthum zum Christenthum bestimmt wurde, dies begründete auch die eigenthümliche Form, in welcher das letztere von ihm aufgenommen und begrifflich ausgebildet wurde. Hier finden wir den natürlichen Mittelpunkt, von dem wir bei der Entwickelung seiner Lehre ausgehn. Die Begriffe νόμος und δικαιοσύνη bilden den Zusammenhang wie den Gegensatz seines späteren und früheren Standpunktes. Mit dem Namen der δικαιοσύνη wurde von dem alttestamentlichen Standpunkte die vollkommene theokratische Gesinnung und Lebensbeschaffenheit bezeichnet, mit welcher auch das vollkommene theokratische Bürgerrecht und somit die Berechtigung zur Theilnahme an allen den Mitgliedern der Theokratie bestimmten Gütern, der Anspruch auf vollkommene Seligkeit gegeben war. Zu jenem Prädikat eines

δίκαιος und allem, was daraus folgte, glaubte Paulus nun auf seinem früheren jüdischen Standpunkte durch die strenge Gesetzbeobachtung zu gelangen, wie ja die Pharisäer, denen er zugehörte, darauf ihr Vertrauen und darin ihren Stolz setzten, indem sie sich durch mancherlei Umzäunungen gegen jede Gesetzverletzung verwahrt hatten. Er war ja, wie er selbst sagt, Phil. 3., in Beziehung auf das was zu dieser gesetzlichen Gerechtigkeit gerechnet wurde, untadelig gewesen. Auch von seinem christlichen Standpunkte nun galt ihm das Prädikat eines δίκαιος [1]) als das höchste, welches einem Menschen ertheilt werden konnte, und die δικαιοσύνη bezeichnete ihm das vollständige Geeignetseyn zur Theilnahme an allen Rechten und Gütern der Theokratie und demnach der Seligkeit, der ζωή. Die Begriffe δικαιοσύνη und ζωή blieben ihm immer Correlativbegriffe. Aber seine Begriffe über das Wesen dieser δικαιοσύνη selbst mußten eine wesentliche Veränderung erleiden, da er von der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit dessen, was er früher mit diesem Namen bezeichnet hatte, überzeugt worden. Jene δικαιοσύνη νομική hatte er als eine Scheingerechtigkeit anerkannt, welche zwar den Anforderungen der Menschen genügen; aber nicht vor dem durch

---

1) Fern lag es dem Paulus, das Wort δικαιοσύνη bloß zur Bezeichnung eines untergeordneten sittlichen Standpunktes nach Art des späteren antijüdischen Gnosticismus zu gebrauchen, da er von der alttestamentlichen theokratischen Grundlage überall ausging. Ich kann daher auch nicht annehmen, daß Röm. 5, 7 durch das Wort ἀγαθός eine höhere Stufe der Sittlichkeit als durch das Wort δίκαιος bezeichnet werde. Das Gegentheil erhellt aus der Art, wie Paulus Röm. 7, 12 diese Worte zusammenstellt.

keinen Schein zu täuschenden heiligen Gott und daher nicht in Beziehung auf das Reich Gottes gelten könne. Es war jetzt sein Grundprincip: kein Mensch kann durch solche Werke, wie er sie vom Standpunkte des Gesetzes zu vollbringen vermag, oder überhaupt von diesem Standpunkte aus die vor Gott geltende Gerechtigkeit [1]) erlangen [2]). Diesen Satz, welcher den Gegensatz zwischen seiner früheren und seiner späteren Denkweise bezeichnet, hatte er in der Polemik mit seinen judaisirenden Widersachern besonders zu entwickeln. Nun zwar handelte es sich in dem Streite mit diesen zunächst von den ἔργοις νόμου als Beobachtung der rituellen Vorschriften des Gesetzes, denn die Gegner des Paulus wollten ja eben diese als zur wahren δικαιοσύνη und zum Geeignetseyn für das Gottesreich nothwendig gehörend, den gläubigen Heiden auferlegen, und dies war es, was Paulus nicht zulassen wollte. Doch von dem Standpunkte des Judenthums war eine solche Unterscheidung zwischen dem rituellen und ethischen Gesetz nicht möglich, da ja alles auf gleiche Weise als göttliches Gebot betrachtet wurde und zum Gehorsam gegen den geoffenbarten göttlichen Willen beides auf gleiche Weise gehörte, aus der Gesinnung der ächten Frömmigkeit beides

---

1) Wir gebrauchen das Wort Gerechtigkeit als Uebersetzung des Hebräischen und Hellenistischen in einem nur der ursprünglichen Bedeutung des deutschen Wortes entsprechenden Sinne, gerecht, was so ist wie es seyn soll.

2) Das paulinische οὐ δικαιοῦται ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐξ ἔργων νόμου oder ἐκ νόμου πᾶσα σάρξ, welche Formel sich bei dem Paulus höchst wahrscheinlich sehr bald durch die antithetische in der Art seiner Bekehrung begründete Entwickelung seiner christlichen Ueberzeugung bildete. S. oben S. 136.

auf gleiche Weise hervorgehn sollte [1]). Wenn auch Paulus in verschiedenen Stellen und Beziehungen besonders an den rituellen oder besonders an den ethischen Inhalt des νόμος denkt; so liegt doch dabei immer derselbe Begriff im Ganzen zum Grunde. Auch wo er, wie in dem Briefe an die Galater die rechtfertigende Kraft und die Verbindlichkeit des Ritualgesetzes besonders zu bekämpfen veranlaßt ist, geht doch seine Polemik von dem ganzen Begriff des νόμος aus. Es ist der Begriff einer von außen her gegebenen Norm des Handelns, das Gesetz als ein Gebietendes, welches durch seine Gebote durchaus keine innere Veränderung im Menschen hervorbringen kann. Dem Gesetz — was von jedem Gesetz als solchem gilt — kann nur durch vollkommenen Gehorsam Gnüge geleistet werden. Da nun kein Mensch diesen von dem göttlichen Gesetz geforderten Gehorsam zu verwürklichen vermag, so folgt daraus, daß das Gesetz über Alle als der Verletzung schuldig die Verdammung ausspricht Galat. 3, 10. Dies gilt von dem gebietenden Sittengesetz, welches sich in dem Gewissen offenbart nicht minder als von dem besonderen Ausdruck dieses Gesetzes in der alttestamentlich theokratischen Form, wie ja Paulus selbst dasselbe in dem Römerbriefe auf das im Herzen des Menschen niedergeschriebene Gesetz, das Ge-

---

1) Auch wenn Christus in der Bergpredigt sagt, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen; so ist gewiß an eine solche Unterscheidung nicht zu denken, wie schon die Zusammenstellung „Gesetz und Propheten" beweiset, daß hier von der alttestamentlichen Religion im Ganzen und in ihrer Einheit die Rede ist, und in Beziehung auf das Ganze des Gesetzes gilt es, daß die Auflösung, welche das Christenthum herbeiführt, eine Erfüllung ist.

setz des Gewissens anwendet und wie er sagt, daß dasselbe in Denjenigen, welchen der νόμος in der äußerlich theokratischen Form nicht gegeben worden, auf gleiche Weise das Schuldbewußtseyn hervorrufe.

In Beziehung auf den ganzen Begriff des νόμος als die Offenbarung der göttlichen Anforderungen an den Menschen in der Form eines gebietenden Gesetzes sagt der Apostel Galat. 3, 21, daß, wenn dasselbe den Menschen innerlich lebendig machen, ein wahres inneres Leben, aus welchem von selbst alles Gute hervorgehn müßte, ihm mittheilen könnte; so würde man mit Recht von einer δικαιοσύνη, die aus dem Gesetze hervorgeht, reden. Zwar könnte auch in dem Falle, wenn der Mensch der Beschaffenheit seines innern Lebens nach mit den Anforderungen des Gesetzes würklich übereinstimmte, nicht eigentlich gesagt werden, daß er durch die Werke des Gesetzes die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlange, denn das Aeußere setzt ja vielmehr das Innere, die dem Blicke des allwissenden Gottes schon durch sich selbst offenbar gewordene Gesinnung der wahren Gerechtigkeit voraus, dies kann nicht aus Jenem; sondern Jenes muß aus Diesem hervorgehn. Doch wären in diesem Falle die den Forderungen des Gesetzes entsprechenden Werke die nothwendigen Merkmale des wahrhaft Gerechten und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, etwas wahrhaft Gott Wohlgefälliges. Dies findet nun aber in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen keineswegs Statt. Die den Anforderungen des Gesetzes entsprechende Gesinnung ist in ihm nicht vorhanden und das äußerlich gebietende Gesetz kann auf das Innere des Menschen nicht einwürken, ihm die Kraft zur Vollziehung des Gebotenen nicht mittheilen, den in der Gesinnung vor-

handenen Gegensatz nicht überwinden. Wenn es ihn auch durch sinnliche Triebfedern, wie sinnliche Furcht oder Hoffnung, Eitelkeit, die sich vor Gott oder vor den Menschen geltend machen will, antreibt, dem Anschein nach das Gebotene zu vollbringen; so fehlt doch immer die von dem Geist des Gesetzes geforderte Gesinnung. Die so erfolgenden Werke, mögen sie auf den ethischen oder den rituellen Theil des *νόμος* sich beziehen, ermangeln der Gesinnung, welche das Merkmal der ächten vor dem heiligen Gott sich so darstellenden *δικαιοσύνη* sind. Vermöge dieses Begriffszusammenhangs geschieht es, daß wenn gleich *ἔργα νόμου* an und für sich solche Werke seyn könnten, welche die Vollziehung des Gesetzes würklich darstellen, vielmehr von Paulus nur Handlungen der scheinbaren, äußerlichen, nicht innerlichen Gesetzerfüllung, darunter verstanden werden, die Bezeichnung der bloßen Legalität im Gegensatz gegen die ächte Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die *ἔργα νόμου* nicht gleich; sondern entgegengesetzt den *ἔργοις ἀγαθοῖς*. Ephes. 2, 10.

Wenn man die Behauptung von der Unzulänglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit ohne genauere Bestimmung hinstellt, so könnte sie so verstanden werden, daß die sittlichen Gebote des Gesetzes einen nur untergeordneten sittlichen Standpunkt darstellten und eben deshalb Keinen zur wahren Gerechtigkeit führen könnten. Nach dieser Voraussetzung würde denn auch dies Urtheil über die Leistungen des Christenthums eigenthümlich bestimmt werden, indem sodann die Darstellung einer vollkommenen Sittenlehre den wesentlichen Vorzug des Christenthums vor dem früheren gesetzlichen Standpunkte bilden müßte. Aber es erhellt aus der Art, wie Paulus diese Behauptung begründet, daß er

dies nicht kann sagen wollen. Nirgends klagt er das Gesetz von dieser Seite an; sondern er preiset es vielmehr Röm. 7 als etwas an sich Heiliges und Gutes. Das Eine von dem *νόμος* an die Spitze gestellte Gebot der Liebe enthält ja nach Röm. 13, 9 schon Alles was zur sittlichen Vollkommenheit gehört und wer dies nur erfüllen könnte, wäre würklich ein Gerechter. Auch will er in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes grade beweisen, daß den Juden in Beziehung auf ihren *νόμος*, wie den Heiden in Beziehung auf das der sittlichen Natur eingeschriebene Gesetz nicht die Kenntniß dessen, was gut sey; sondern der kräftige Wille zur Vollbringung des erkannten Guten fehle. Der Grund, warum das Gesetz die wahre Gerechtigkeit nicht zu erzeugen vermag, liegt vielmehr nur in dem Formellen desselben, weil es das Gute nur als Gebot von außen her darstellt, und in dem Verhältnisse dieses Gebotes zu der Gemüthsbeschaffenheit dessen, dem das Gesetz gegeben worden. Dies führt uns in den Mittelpunkt der paulinischen Anthropologie ein. Die menschliche Natur als eine von dem göttlichen Leben entfremdete, mit den Anforderungen des Gesetzes, sey es das ewige Sittengesetz oder das Gesetz in seiner äußerlich theokratischen Form, in Widerspruch stehende. Diesen Gegensatz müssen wir nun genauer untersuchen.

Das Princip in der menschlichen Natur, welches der Vollziehung des Gesetzes widerstrebt, bezeichnet der Apostel gewöhnlich mit dem Namen des Fleisches, den Menschen, in welchem dies Princip vorherrscht oder den Menschen, dessen Sinn noch nicht durch das Christenthum umgebildet worden, mit dem Namen eines *σαρκικός*, eines *τὰ τῆς σαρκὸς φρονῶν*. Er stellt das dem Gesetz wider-

strebende Princip als ein Gesetz in den Gliedern dar, welches dem Gesetz der Vernunft widerstreitet, er redet von den sündhaften Regungen in den Gliedern, welche die Vollziehung des von dem Geiste anerkannten Gesetzes hindern s. Röm. 7, den Körper als den Sitz der sündhaften Begierden nennt er das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* Röm. 6, 6, das *σῶμα τῆς σαρκὸς* Col. 2, 11. Daraus könnte man schließen, daß Paulus von dem Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Geist in der menschlichen Natur die Sünde ableitete, und darnach könnte er das Böse als einen nothwendigen Durchgangspunkt in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur, bis zur vollkommenen Herrschaft des Geistes in derselben, gesetzt haben. Dies aber konnte der Sinn des Apostels nicht seyn, denn er betrachtete diesen Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht als etwas in der ursprünglichen Naturanlage des Menschen Gegründetes; sondern als die Folge einer freien Abweichung des Menschen von seiner ursprünglichen Bestimmung, als etwas Verschuldetes, und es zeigt sich hier schon, wie praktisch wichtig die Voraussetzung einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und eines Abfalls von derselben in der paulinischen Lehre ist. Wir würden demnach auf jeden Fall in dem Sinne des Paulus das Uebergewicht der sinnlichen Triebe über die Vernunft doch nur als die wesentlichste Folge der ersten sittlichen Entzweiung betrachten können. Aber auch überhaupt gegen die Annahme, daß er, wenn er die *σάρξ* als die Quelle der Sünde bezeichnet, darunter nichts anders als die dem geistigen Princip im Menschen widerstrebende Sinnlichkeit verstehn sollte, ist Manches einzuwenden. Galat. 5, 20 nennt er unter den Würkungen der *σάρξ* Spaltungen, die sich doch

keineswegs alle aus sinnlichen Triebfedern ableiten ließen. Hier könnte man zwar die gewöhnliche Ansicht dadurch retten, daß man sagte, Paulus habe eben an solche Spaltungen gedacht, die er aus sinnlichen Triebfedern, aus sinnlicher Denkweise, wie aus dem am Sinnlichen klebenden einer geistigeren Auffassung des Christenthums widerstrebenden Judaismus ableitet. Noch auffallender erscheint es aber, daß er auch bei der irrthümlichen Richtung, welche er in der Gemeinde zu Colossä bekämpft, auf die σὰρξ, auf einen νοῦς σαρκικὸς, Alles zurückführt und hier ließe sich doch schwerlich aus einem Kleben am Sinnlichen Alles ableiten, da wir hier im Gegentheil ein falsches Streben nach Entsinnlichung, eine ascetische Richtung, welche den sinnlichen Bedürfnissen sogar ihr Recht nicht widerfahren ließ, bemerken. Und mögte man auch in allem Diesem noch die Würkungen einer wenn gleich verfeinerten Sinnlichkeit finden, immer derjenigen Richtung, welche die Religion in das Aeußerliche setzt, und zu der rein innerlichen Religion des Geistes sich nicht erheben konnte; so kommt doch noch hinzu, daß auch in der korinthischen Gemeinde der Apostel Alles, was sich dem Christenthume, sey es in offenem oder verborgenem Kampfe, entgegenstellte, und unter diesem auch die das einfache Evangelium verachtende spekulative hellenische Richtung (das σοφίαν ζητεῖν) aus der σὰρξ ableitet. Nimmt man alles dies zusammen; so geht sicher daraus hervor, daß der paulinische Begriff von der σὰρξ mehr als die Sinnlichkeit umfaßt. Und dies wird auch dadurch bestätigt, daß Paulus nicht allein gleichbedeutend mit dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν gebraucht das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν; sondern daß er auch mit der Bezeichnung des ἄνθρωπος σαρκικὸς gleichbedeu-

tend setzt die Bezeichnung des ἄνθρωπος ψυχικὸς 1. Korinth. 2, 14. Alles dies nämlich bezieht sich nur auf den Gegensatz des Menschlichen gegen das Göttliche, sey es die σάρξ oder die ψυχή [1]) im Gegensatz gegen das θεῖον πνεῦμα. So bezeichnet die σάρξ überhaupt die menschliche Natur in dem Zustande ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben und es kann aus dieser Bezeichnung gar nichts darüber bestimmt werden, was Paulus als die Eine Grundrichtung, aus welcher sich alle Erscheinungsformen der Sünde ableiten ließen, betrachtet oder ob er überhaupt Eine solche angenommen habe. Ueber das Letzte findet sich allerdings keine bestimmte Erklärung bei ihm. Wie er aber das θεῷ, χριστῷ ζῆν als das Princip des Guten im Menschen setzt; so liegt darin, daß das sich selbst leben, die selbstsüchtige Richtung (das ἐγὼ in der Beziehung auf sich selbst, nicht dem Gottesbewußtseyn sich unterordnend Galat. 2, 20.) die Grundrichtung des Bösen sey. Theils nun insofern in dem Widerstreite der sinnlichen Triebe gegen das von dem Geiste anerkannte

---

1) Allerdings mag Paulus wohl von der ψυχή das πνεῦμα als ein der menschlichen Natur einwohnendes Vermögen, das dem göttlichen oder dem heiligen Geiste zum Organ diene und sich unter dessen Einfluß zu vorherrschender Thätigkeit entwickele, unterschieden haben, wie aus der Trichotomie 1. Thessal. 5, 23 geschlossen werden könnte. Wenn 1. Korinth. 14, 14 unter dem πνεῦμα gleichfalls ein dem Menschen einwohnendes Vermögen zu verstehen ist, wie aus dem hinzugesetzten Pronomen und aus dem Gegensatz gegen den νοῦς gefolgert werden könnte; so wäre dies wichtig zur Bestimmung dieses Begriffes. Der ψυχικὸς wäre dann der, in welchem durch das Vorherrschen des niederen Seelenvermögens allein, des Weltbewußtseyns allein, das Höhere unterdrückt worden.

Gesetz die Macht des sündhaften Princips in dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur sich besonders äußerte, theils insofern das Christenthum sich zuerst besonders verbreitete unter den Ständen, in welchen sinnliche Rohheit den Würkungen des Christenthums am meisten entgegenstrebte, theils insofern der Körper als Organ der die Seele beherrschenden sündhaften Richtung dient und die Macht sündhafter Gewöhnung in ihm länger fortwürkt, nachdem die Seele eines höheren Lebens theilhaft geworden, in allen diesen Beziehungen geschieht es, daß Paulus öfters den der sündhaften Gewöhnung dienenden Leib für das ganze Wesen der Sünde setzt.

Gewöhnlich bezieht sich Paulus nur auf das Bewußtseyn der Sünde als eine allgemeine Thatsache in der menschlichen Natur und er beruft sich hier auf das, was Jeder aus seiner eigenen inneren Erfahrung erkennen konnte. Nur so konnte seine Verkündigung überall Eingang finden, weil sie sich an eine Grundwahrheit anschloß, die nicht aus Ueberlieferung, auf das Zeugniß fremder Autorität angenommen zu werden brauchte; sondern die sich in jedem Selbstbewußtseyn als solche offenbaren mußte. Das Bewußtseyn dieses Zwiespaltes in der menschlichen Natur, das daraus hervorgehende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit bleibt in seiner unwandelbaren Geltung unabhängig von aller geschichtlichen Ueberlieferung, und wenn auch der Mensch diesen Zwiespalt als etwas thatsächlich Gegebenes anerkennen müßte, ohne den Ursprung desselben erklären zu können. Diese innere Thatsache, auf welche sich Paulus beruft, als auf etwas unmittelbar Gewisses müssen wir wohl unterscheiden von allen Erklärungsweisen derselben, welche als unhaltbar erscheinen könnten, ohne daß doch

diese Thatsache, das daraus hervorgehende Bewußtseyn einer Erlösungsbedürftigkeit und der aus diesem sich entwickelnde Glaube an einen Erlöser seine Geltung verlieren würde. Sehr natürlich ist es daher und ein Beweis von der Lehrweisheit des Apostels, daß er in so wenigen Stellen von der ursprünglichen Vollkommenheit des ersten Menschen und von der ersten Sünde handelt im Verhältnisse zu den vielen, die sich auf jene allgemeine Thatsache beziehen. Daraus folgt nun aber keineswegs, daß das, was er darüber sagt, in einem bloß zufälligen Zusammenhange mit seinen christlichen Ueberzeugungen stehe, daß ihm Alles, was er von dem ersten Menschen sagt, nur als eine aus der Gewöhnung jüdischer Vorstellungen entlehnte Folie diene, um durch den Gegensatz die erlösenden Würkungen Christi anschaulicher zu bezeichnen. Vielmehr hängt diese Voraussetzung mit dem ganzen christlichen Bewußtseyn des Apostels inniger und genauer zusammen, wie wir dies schon andeuteten, denn *sie* liegt überall zum Grunde, wo er diesen Zwiespalt nicht als etwas durch die göttliche Schöpfung selbst so Geordnetes und in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur Nothwendiges; sondern als etwas Verschuldetes darstellt. Für die Rechtfertigung der Heiligkeit und Liebe Gottes mußte es ihm wichtig seyn, sagen zu können, daß der Mensch nicht in diesem Zustande von Gott geschaffen worden; sondern daß derselbe erst aus einem Mißbrauch der ihm verliehenen Freiheit hervorgegangen sey.

So könnte nun aber die Sache nicht angesehn werden, wenn, wie von Manchen behauptet worden, Paulus den ersten Menschen nur als Repräsentanten der menschlichen Natur überhaupt dargestellt und an diesem Beispiele nach-

weisen gewollt hätte, wie vermöge der ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur die Lust im Gegensatz gegen das vernünftige Princip oder im Gegensatz gegen die Anlage zum Gottesbewußtseyn zuerst hervortreten mußte, was sich noch immer in jedem einzelnen Menschen wiederhole, damit der Mensch aus dem Bewußtseyn dieses Gegensatzes heraus durch die Erlösung zur würksamen Herrschaft des Gottesbewußtseyns in seiner Natur gelangen sollte. Diesen Ideenzusammenhang würden wir allerdings bei Paulus angedeutet finden, wenn es sich nachweisen ließe, daß er in der Stelle Röm. 7, 9 u. d. f. auf den Zustand der ursprünglichen Unschuld anspielte und zeigen wollte, wie durch das Gebot jener Zustand der kindlichen Unbefangenheit aufgehoben, die schlummernde Lust im Menschen zum Bewußtseyn gebracht und zur Würksamkeit hervorgerufen wurde. Aber es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß der Apostel, wo er eine scheinbare Unschuld bezeichnet, bei welcher das Princip der Sündhaftigkeit schon, nur noch weniger entwickelt, zum Grunde liegt, an jene ursprüngliche Unschuld, welche er vielmehr als eine Sündenlosigkeit beschreibt, gedacht haben sollte. Gewiß hätte er nicht sagen können, durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, wenn er nach Röm. 7, 9 die Sünde als schon in dem ersten Menschen vorhanden, als etwas in dem Wesen der menschlichen Natur Gegründetes vorausgesetzt hätte. Um dies zu vereinigen, muß man aus einer fremden Denkweise in den Ideenzusammenhang des Paulus etwas hineinlegen, das sich durchaus nicht als ihm angehörend nachweisen läßt. Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß eine Freiheit in dem Sinne, in welchem sie nach dieser paulinischen Lehre vorausgesetzt würde, und

daß der Uebergang aus Sündenlosigkeit zur Sünde etwas Undenkbares sey; so ist man doch nicht berechtigt den Paulus nach einer Vorstellung, die sich bei ihm durchaus nicht findet, zu erklären. Nicht zu erwähnen, daß jene Ansicht dem ethisch-religiösen Geiste des Paulus wie des Christenthums überhaupt widerstreitet, denn nach derselben würde das Bewußtseyn der Freiheit und damit zusammenhängend das Schuldbewußtseyn doch nichts anders seyn, als ein nothwendiger, von dem Schöpfer selbst in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur angelegter Schein, eine auf dem Standpunkte des individuellen Selbstbewußtseyns unvermeidliche Selbsttäuschung.

Dadurch also hat die Sünde des ersten Menschen in dem Ideenzusammenhang des Paulus so große Bedeutung, weil sie die freie That war, von welcher eine der ursprünglichen sittlichen Natur des Menschen oder dem Bilde Gottes in derselben widersprechende Lebensrichtung ausging. Wenn er Röm. 5, 12 sagt: durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt eingetreten; so verstehn wir es, da er keine andre Bestimmung hinzusetzt, am natürlichsten so, daß die sündhafte Willensrichtung oder der Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen nun zuerst hervorgetreten in der bisher sündenlosen menschlichen Natur mit der Entwickelung des Geschlechts von diesem ersten Punkte aus sich fortpflanzte. Alle Menschen sündigten von nun an, indem sie dieser durch den Entwickelungsgang des Geschlechts auf sie übergegangenen sündhaften Richtung folgten. In diesem Sinne sagt er, daß durch Eines Ungehorsam Alle Sünder wurden [1]). Ferner stellt

1) Es ist jetzt wohl allgemein anerkannt, daß die letzten Worte

er Sünde und Tod zusammen und sagt, daß mit der Sünde der Tod in die Welt gekommen und sich auf alle Menschen

---

Röm. 5, 12 nur so können verstanden werden, deshalb weil Alle gesündigt haben. Aber es bliebe noch die Möglichkeit, dies von der Theilnahme Aller an der Sünde Adams zu verstehn und man könnte in dem Nächstfolgenden den Beweis dafür finden. Die Argumentation des Paulus wäre dann diese: zwar sündigten die Menschen von der Zeit Adams bis zur Erscheinung des mosaischen Gesetzes, aber sie sündigten doch nicht mit Verletzung eines positiven Gesetzes, wie Adam, und ohne Gesetz kann auch Zurechnung der Sünde nicht stattfinden. Folglich konnte an den Menschen bis dahin nicht ihre eigene Sünde; sondern nur die Sünde Adams als gemeinsame Schuld der Menschheit gestraft werden, nur in dieser Beziehung konnte der Tod als Strafe der Sünde sie treffen. Aber dies konnte Paulus nicht sagen, ohne sich selbst, dem, was er kurz vorher auseinandergesetzt hatte, zu widersprechen, denn er hatte ja nachgewiesen, daß den Heiden der Mangel des äußerlich theokratischen Gesetzes keineswegs bei ihren Sünden zur Entschuldigung gereiche, weil das in ihrem Gewissen sich offenbarende göttliche Gesetz dessen Stelle bei ihnen vertrat, und stets, wo er an das Schuldbewußtseyn in den Menschen sich wendet, beruft er sich ja auf dies innere Gericht über die eigene Sünde, ohne auf die Sünde Adams als eine der ganzen Menschheit zugerechnete Rücksicht zu nehmen. Vielmehr nehmen wir, den Apostel aus dem sonst in diesem Briefe sich darlegenden Ideenzusammenhange erklärend, an, daß er in diesen beiden Versen 5, 13, 14 kurz andeutend, was er nachher ausführlicher entwikkelt, sagen will: der Tod konnte die Menschen in der Zeit von Adam bis zur mosaischen Gesetzgebung als Strafe der eigenen Sünde treffen, wenn gleich sie nicht wie Adam gegen ein positives Gebot gesündigt hatte, denn sie waren doch der Verletzung des im Innern aller Menschen geoffenbarten Gesetzes schuldig, das mosaische Gesetz sollte also nur dazu dienen, die in dem Bewußtseyn aller Menschen vorhandene Thatsache, den Zusammenhang von Sünde und Tod in Beziehung auf alle Menschen positiv auszusprechen, objektiv darzustellen. Das ἐλλογεῖσθαι

verpflanzt habe. Dies kann nun in dem paulinischen Sinne nicht so verstanden werden, als wenn dadurch eine wesentliche Veränderung in dem physischen Organismus des Menschen vor sich gegangen und der Körper erst dadurch aus einem unsterblichen ein sterblicher geworden wäre, denn er sagt ausdrücklich 1. Korinth. 15, 45 das Gegentheil, indem er dem ersten Menschen ein σῶμα χοϊκὸν, ψυχικὸν [1]) beilegt im Gegensatz gegen das σῶμα

τὴν ἁμαρτίαν war schon in dem νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις begründet. Da aber die Menschen dies Bewußtseyn auf mannigfache Weise in ihnen aufzukommen hinderten; so sollte dies durch eine positive göttliche Offenbarung objektiv kund gethan werden.

1) Sicher aber bezieht sich das was Paulus hier von dem ψυχικὸν des Menschen sagt, nur auf die Beschaffenheit des Körpers, der nur das irdische Lebensprincip in sich hatte, er kann es nicht auf die Natur des Menschen überhaupt beziehen, als ob diese etwa, weil er kein höheres Princip als die ψυχὴ in sich hatte, des von Christus der menschlichen Natur mitgetheilten πνεῦμα ermangelte, der Versuchung der Sünde nothwendig hätte unterliegen müssen. Auch selbst in der geistigen Natur des gefallenen Menschen erkennt er noch etwas höheres als die ψυχή. Ich kann nicht mit Usteri s. neuste Auflage S. 416 annehmen, daß in der Stelle 1. Thessal. 5, vergl. die Anmerkung S. 513, unter dem πνεῦμα die Würkung des heiligen Geistes oder das von demselben mitgetheilte göttliche Lebensprincip als etwas in dem Menschen Individualisirtes verstanden werde. In Beziehung auf dieses konnte Paulus den Wunsch nicht äußern, daß es möge untadelig erhalten werden, denn dieses konnte an und für sich von keiner Sünde berührt werden, es weicht, wo sündhaftes Wesen Eingang findet. Die Stelle 1. Thessal. 5, 19: „unterdrückt nicht die Würkung des göttlichen Geistes, lasset der Begeisterung ihre freie Bewegung,“ kann hier nicht verglichen werden, und eben so wenig Ephes. 4, 30 die Ermahnung, den in den Seelen der Gläubigen würksamen Gottesgeist nicht durch

πνευματικὸν der Auferstehung. Es kann diese Veränderung also nur auf die besondere Form des Todes, und auf die Art, in welcher die Nothwendigkeit des Todes in das Bewußtseyn aufgenommen wurde, sich beziehen. Wie Leben, Leben in der Gemeinschaft mit Gott, göttliches, heiliges, seliges und unvergängliches Leben in der neutestamentlichen, namentlich der johanneisch-paulinischen Sprache unzertrennlich zusammenhängende Begriffe sind, so von der andern Seite die Begriffe von Sünde, Unseligkeit, Tod. Wie der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott des göttlichen Lebens als eines über allen Tod erhabenen, unvergänglichen sich bewußt wird, und der Gedanke an Lebenshemmung und Vernichtung ihm fern liegt, so mußte, indem er durch die Sünde aus diesem Zusammenhang heraustrat, in der Entfremdung von Gott als der ewigen Lebensquelle sich seines auf sich selbst beschränkten Daseyns bewußt wurde, der Todesgedanke zuerst in ihm aufsteigen. Ohne dies wäre der Uebertritt aus dem irdischen Daseyn in ein höheres nur die Form einer höheren Lebensentwickelung für ihn gewesen. In diesem Sinne nennt Paulus die Sünde den Stachel des Todes 1. Kor. 15,56, wodurch er den inneren Zusammenhang zwischen dem Todesbewußtseyn und dem Schuldbewußtseyn bezeichnet, wie die verwundende Macht des Todes in der Sünde gegründet ist, der Tod als Tod, als dieses Schreckende für das Selbstbewußtseyn des Menschen eben nur in dem Zusammenhang mit dem Bewußtseyn der Sünde sich darstellt.

---

leidenschaftliches Wesen zu betrüben, was etwas ganz anderes ist, als ihn untadelig, fleckenlos zu erhalten. Und in allen diesen Stellen ist nicht von dem πνεῦμα als einem Eigenthum des Menschen die Rede; in der ersten hingegen wird das πνεῦμα als etwas ganz gleichartiges als Theil der menschlichen Natur mit der Seele und dem Leibe Zusammengehöriges dargestellt.

Paulus setzt nun zwar eine Verderbniß der menschlichen Natur als Folge jener ersten Sünde und er nimmt eine Herrschaft des sündhaften Princips in der Menschheit an; doch keineswegs so, daß die ursprüngliche zum Bilde Gottes geschaffene gottverwandte Natur des Menschen dadurch zerstört worden wäre. Sondern er nimmt vielmehr zwei mit einander streitende Principien in derselben an, das vorherrschende sündhafte Princip und das mehr oder weniger unterdrückte, durchstrahlende Göttliche im Menschen. Daraus leitet er ein unverleugbares Gottesbewußtseyn und ein unverleugbares sittliches Selbstbewußtseyn, als eine Ausstrahlung des ersteren, ab. Wie er eine ursprüngliche und allgemeine Offenbarung Gottes für das Bewußtseyn des Menschen anerkennt, so auch eine dieselbe in sich aufzunehmen bestimmte Anlage in der menschlichen Natur, wie eine Selbstbezeugung des Gottes, in dem der Geist des Menschen lebe, webe und sey, so auch eine dieser Selbstbezeugung Gottes entsprechende ursprüngliche Empfänglichkeit in der menschlichen Natur. Die ganze Schöpfung als Offenbarung Gottes, insbesondere von Seiten seiner Allmacht und seiner Güte und Liebe [1]), ist dazu bestimmt

1) In der Stelle Röm. 1, 20 sagt Paulus zuerst im Allgemeinen, daß Gottes unsichtbares Wesen sich durch die Geschöpfe dem denkenden Geist offenbare, dann hebt er besonders hervor die Offenbarung seiner Macht und setzt hinzu das allgemeine θειότης (vergl. über die Form dieses Wortes Rückert z. d. St.), Alles was sonst noch zur Offenbarung der Gottesidee, zu den göttlichen Eigenschaftsbegriffen, zu den ἀοράτοις τοῦ θεοῦ gehört. Er wollte zunächst nichts Bestimmteres weiter bezeichnen und es läßt sich daher die Beziehung auf eine andere bestimmte göttliche Eigenschaft aus dem Worte nicht ableiten; aber wohl kann man aus dem ηὐχαρίστησαν V. 21. schließen, daß ihm der Gedanke an die Güte Gottes besonders vorschwebte, für welche Beziehung

Fremdartige in seiner Entwickelung und Würksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird, bezeichnet er den Zustand des natürlichen Menschen im Allgemeinen als den Zustand einer Knechtschaft [1]). Aber es entsteht nun in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen den verschiedenen Zuständen dieser Knechtschaft, je nachdem sie eine unbewußte oder bewußte ist, je nachdem die unterdrückte höhere Natur sich ihres eigentlichen Wesens und der ihr auferlegten Hemmung noch gar nicht bewußt worden oder aus dem entwickelten höheren Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn der Knechtschaft, in der sich das höhere Selbst befindet, und daraus die Sehnsucht nach Freiheit hervorgeht. Es ist dieser Standpunkt der, welchen der Apostel mit dem Namen der Knechtschaft im engeren Sinne des Wortes zu belegen pflegt, der Knechtschaft unter dem Gesetze, insofern mit dem Bewußtseyn der unterdrückten höheren Natur zugleich das Bewußtseyn des in ihr sich offenbarenden Gesetzes hervortritt oder jenes durch dieses hervorgerufen wird, daher auch diese beiden Standpunkte nach ihrem Verhältnisse zu dem Gesetze als der des Lebens ohne das Gesetz und unter dem Gesetze bezeichnet werden. Diese beiden Standpunkte stellt der Apostel in dem siebenten Kapitel des Römerbriefes dar, in seiner eignen Person schildert er hier aus seiner eignen Erfahrung zwei allgemeine Zustände.

Den ersten Standpunkt stellt er als einen solchen dar, da der Mensch lebensfroh ist in einem Scheinleben, wie der Anforderungen des heiligen Gesetzes, also auch der Macht des entgegenstehenden Princips der Sündhaftigkeit

1) Die δουλεία τῆς ἁμαρτίας.

sich noch nicht bewußt worden. Nun erwacht er aus diesem Zustande der Sicherheit, indem das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner Anforderungen in ihm aufsteigt. Das sittliche Ideal, welches durch das Gesetz dem Selbstbewußtseyn des Menschen dargestellt wird, übt eine anziehende Macht auf die höhere Natur des Menschen aus. Er fühlt, daß er nur in der Uebereinstimmung seines Lebens mit diesem Gesetz seine Befriedigung und Seligkeit finden kann. Aber dann sieht er sich desto schmerzlicher getäuscht, da das Gesetz, wie es ihn zum Bewußtseyn der bisher in seinem Innern schlummernden sündhaften Begierden führt, so diese durch den Gegensatz seiner Gebote noch mehr anreizt. In Beziehung darauf sagt der in diesem Zwiespalt leidende Mensch nach Paulus: „das Gebot, das mir zum Leben dienen sollte, gereichte mir zum Tode [1]), denn die Sünde, die nun Anlaß nahm hervorzubrechen, täuschte mich durch das Gebot und tödtete mich durch dasselbe.“ Die Täuschung, welche durch die Macht der bisher schlummernden, nun zum Ausbruch hervorgerufenen sündhaften Begierde dem Menschen bereitet wird, besteht nämlich darin, daß wie das Gesetz in seiner Herrlichkeit, das sittliche Urbild der verwandten höheren Natur des Menschen sich zuerst offenbart, er sehnsuchtsvoll das ihm sich offenbarende Ideal ergreifen will, er fühlt, daß er darin seine Befriedigung und Seligkeit finden wird. Nun aber sieht er sich auf das schmerzlichste getäuscht in seiner Erwartung. Das, was ihm als beseligendes Ideal erschienen war, wird ihm im Gegentheil durch Schuld der Sünde todbringend. Die zu freierem Selbstbewußtseyn

1) Röm. VII., 10, 11.

aufathmende höhere Natur des Menschen wird des Einklangs, in welchem sie mit dem Gesetz Gottes steht, inne, sie hat ihr Wohlgefallen an demselben; aber es ist eine andere Macht, die Macht des dieser höheren Natur widerstreitenden sündhaften Princips, welche den Menschen fortreißt, wenn er diesem höheren inneren Zuge folgen will, daß er das Gute, von dem allein seine höhere Natur sich angezogen fühlen kann, nicht zu vollbringen vermag [1]). So ruft er aus in dem Bewußtseyn dieses unseligen Zwiespaltes: Wer wird mich befreien von dieser Macht der Sünde [2])? Indem er sich hier so lebendig erinnert an das Leben des Zwiespaltes und der Unseligkeit, woraus ihn das Christenthum befreit hatte, wird er dann fortgerissen von dem Gefühle des Dankes für die Erlösung aus jener inneren Noth, und er fällt dadurch aus der übernommenen fremden Rolle heraus, er unterbricht sich 7, 25 durch einen aus dem Bewußtseyn seines gegenwärtigen Zustandes

---

1) Unter dem Gegensatz des inneren Menschen und des Gesetzes in den Gliedern oder des Fleisches versteht Paulus hier gewiß nicht bloß den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit, denn wäre der Geist würklich von dem Guten, das in dem Gesetze sich darstellt, so beseelt, wie er es seiner ursprünglichen Natur und Bestimmung nach seyn sollte, so würde sein Wollen ein Kräftiges seyn, das die Sinnlichkeit sich unterwerfen müßte. Aber er setzt dies als ein Unkräftiges, weil die selbstsüchtige Richtung in der Seele vorwaltet. Es wird also dadurch vielmehr überhaupt der Gegensatz zwischen der unterdrückten höheren Natur des Menschen und dem sündhaften Princip, welches das Handeln des Menschen beherrscht, bezeichnet.

2) Statt derselben nennt Paulus den Leib des Todes, insofern die Macht der bösen Begierden sich besonders in dem der sündhaften Gewöhnung dienenden Leibe offenbart.

hervorgehenden Ausruf und er faßt dann zum Schlusse die Bezeichnung des vorher beschriebenen Zwiespaltes kurz zusammen. „Ich selbst also, dieser eine Mensch, diene dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach dem Gesetz der Sünde.“ Wenn man nun freilich den Ausdruck „dem Gesetze Gottes dienen“ in der ganzen Strenge des Begriffs, der dadurch bezeichnet werden kann, versteht, so scheint dadurch mehr gesagt zu werden, als der Standpunkt des natürlichen Menschen zuläßt, denn es kann ja dieser Ausdruck das Höchste für das Leben des Menschen bezeichnen, eine solche Beziehung des ganzen Lebens auf Gott, eine solche Beseelung desselben durch das würksame Gottesbewußtseyn, welche erst aus der Wiedergeburt hervorgeht und dieselbe voraussetzt. Aber es kommt eben nur darauf an den Begriff des δουλεύειν und den Begriff des νόμος hier recht zu bestimmen. Beide Begriffe werden von Paulus auf eine zwiefache Weise angewandt. Der Grundbegriff des δουλεύειν ist die Bezeichnung eines Lebens in dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott und seinem Gesetz. Dieses Abhängigkeitsbewußtseyn kann nun aber von zwiefacher Art seyn, entweder ein solches, mit welchem die ganze Willensrichtung übereinstimmt, ein solches, in welches der Mensch mit Freiheit eingeht, oder ein solches, mit welchem die Willensrichtung des Menschen in Widerspruch steht. Und so ist auch bei der Anwendung des Begriffs vom Gesetze der allgemeine Grundbegriff: eine Norm des Lebens und Handelns. Diese Norm kann nun aber entweder dem zweiten Begriff der δουλεία angemessen, eine von außen her dem Geiste des Menschen sich darstellende gebietende, zwingende Norm seyn, mit welcher die innere vorherrschende Willensrichtung in Wider-

spruch steht, deren Herrschaft sie nur nothgedrungen anerkennen muß oder eine von innen heraus sich ergebende, in dem inneren Entwickelungsgange des Lebens von selbst gegründete Norm, mit welcher die vorherrschende Willensrichtung in vollkommenem Einklang sich befindet, gemäß dem ersten Begriff der *δουλεία*. Nun ist hier die Rede von der zweiten Anwendung des Begriffs der *δουλεία*, von einem solchen Standpunkte, wo das Gottesbewußtseyn seine Macht geltend macht im Gegensatze gegen die das Leben bestimmende sündhafte Willensrichtung, denn wäre die andere Auffassung gemeint; so wäre eben dadurch jener unselige Zwiespalt aufgehoben. Indem das Gottesbewußtseyn zum innern Lebensgesetze, in Einklang mit welchem der Wille sich selbst bestimmt, geworden wäre, könnte dann die *σὰρξ* als lebenbestimmendes Princip nicht mehr so große Macht ausüben.

Der Apostel macht jene Schilderung ohne Zweifel aus seiner eigenen Erfahrung heraus, welche ihn eben in den Stand setzte, die Zustände mit so lebendigen Farben darzustellen. Wenn gleich er von frommen Eltern im Judenthum erzogen worden, so gab es doch auch für ihn ein Alter kindlicher Unbefangenheit, in welchem das Bewußtseyn des Gesetzes, wie des Gegensatzes zwischen den Anforderungen desselben und dem inwohnenden Princip der Sünde noch nicht zu solchem Grade entwickelt hervortreten konnte. Und aus dieser ersten kindlichen Lebensepoche war er nun durch die pharisäische Bildung zu dem Gipfel der Gesetzesknechtschaft übergegangen. Zugleich aber stellt er in seiner eignen Person die beiden allgemeinen Standpunkte menschlicher Entwickelung dar, durch welche hindurch die Menschheit im Ganzen wie der Einzelne, für die Aneignung

der Erlösung erzogen werden sollte. Er beschreibt hier an dem Beispiele des Einzelnen, wozu das Judenthum als die gesetzliche Religion, in Beziehung auf das, was das eigenthümliche Wesen desselben ausmacht, und wodurch es den Gegensatz im Verhältniß zum Christenthum bildet, in dem Entwickelungsgange der Menschheit dienen sollte. Etwas andres als dieses ist in dem Judenthum dasjenige, was die Einheit zwischen demselben und dem Evangelium bildet, wodurch es selbst das nur noch verhüllte Evangelium enthält, das prophetische Element, wodurch es mit den vor der Erscheinung des Gesetzes gegebenen Verheißungen zusammenhängt und diese bis zur Erscheinung des Erlösers selbst weiter fortbildet. Wie zur Vorbereitung in der Menschheit für die Aufnahme des Erlösers von der einen Seite gehörte die Anregung des Bewußtseyns der inneren Entzweiung und Knechtschaft und des daraus hervorgehenden Gefühls einer Erlösungsbedürftigkeit, von der andern Seite die Hinweisung auf die bevorstehende Befriedigung dieses Bedürfnisses und den, durch welchen diese gegeben werden sollte, so ist das Judenthum als die das Christenthum vorbereitende göttliche Offenbarung und Stiftung in diesen beiden Beziehungen aufzufassen.

Gegen Juden und Judaisten, welche den Standpunkt des Judenthums nicht als einen bloß vorbereitenden anerkannten, und die ewige Geltung desselben behaupteten, wies Paulus nach, daß alle Fügungen Gottes mit der Menschheit sich von Anfang an auf die Erfüllung Eines das Heil der ganzen gefallenen Menschheit umfassenden Rathschlusses bezogen, des Rathschlusses von der durch den Messias auf die ganze Menschheit zu verbreitenden erlösenden Gnade, für deren Aneignung es keines andern Mittels

bedürfen sollte, als der Hingabe an dieselbe, der Annahme derselben vermittelst des Glaubens. Es gab insofern nur Ein Grundverhältniß zwischen Gott und der Menschheit, von Seiten Gottes Offenbarung seiner Gnade in der Verheißung und deren Erfüllung, von Seiten der Menschen Aneignung durch Glauben. Das gesetzliche Judenthum konnte in diesem unwandelbaren Grundverhältnisse zwischen Gott und Menschheit, wie dies schon in den dem Abraham gegebenen Verheißungen begründet worden, nichts ändern, keine neue Bedingung zur Erfüllung der Verheißungen hinzufügen und diese davon abhängig machen Gal. 3, 15, wie die Beobachtung des Gesetzes, in welchem Falle ja auch die Erfüllung der Verheißung von etwas nicht zu Leistendem abhängig gemacht worden wäre, da zur Beobachtung des Gesetzes kein Mensch fähig ist. Sondern das Gesetz bildet nur eine vorbereitende Zwischenperiode für das jüdische Volk [1]), dazu bestimmt theils die rohen Ausbrüche der Sünde einigermaßen zu hemmen [2]), theils

---

1) Darauf sich beziehend Röm. 5, 20 *νόμος παρεισῆλθεν.*

2) *τῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19. Die Erklärung dieser Stelle, welcher ich hier gefolgt bin, bedarf einer Rechtfertigung gegen die Einwendungen Usteri's in seiner Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes, vierte Auflage, S. 66, 67, und in seinem trefflichen Commentar über dessen Brief an die Galater, S. 114. Die von demselben dagegen geltend gemachten Gründe sind nämlich, daß der Begriff der Uebertretung den Begriff des Gesetzes voraussetze, daß nach dem paulinischen Ideenzusammenhange eben durch das Gesetz die Sünde hervorgerufen wurde, das Gesetz der Sünde keinen Einhalt thun konnte; sondern im Gegentheil die Sündhaftigkeit recht zum Ausbruch bringen mußte. Paulus würde also, wenn er sagt, das Gesetz sey hinzugekommen, um die Sünde zu hemmen, mit sich selbst in Widerspruch stehn. Aber wenn gleich Paulus *ἁμαρτία* als *παράβασις* bezeichnend

besonders das Bewußtseyn der Sünde hervorzurufen und

dieselbe als Uebertretung des Gesetzes auffaßt, so kann doch die Sünde auch ohne Beziehung auf das mosaische Gesetz so bezeichnet werden in Beziehung auf das im Gewissen sich offenbarende Gesetz Gottes, das dadurch übertreten wird. Es setzt nach Paulus das positive Gesetz sowohl die im Menschen vorhandene Sündhaftigkeit, als auch das seinem Innern einwohnende Gesetz voraus. Indem das innere Gesetz als Offenbarung Gottes in einem bestimmten Buchstaben äußerlich dargestellt wird, dient dies nur dazu, diesen Gegensatz zu klarem Bewußtseyn zu bringen, und den mannigfachen Einflüssen, durch welche dies Bewußtseyn verdunkelt und unterdrückt wird, entgegen zu würken. Zwar kann das Gesetz nach Paulus die Macht der Sünde im Innern nicht besiegen, sondern eben nur dazu dienen, daß sie in ihrem ganzen Umfange sich recht offenbare. Es kann keine wahre Heiligung der Gesinnung erzeugen; aber dabei kann es recht gut bestehn, daß das positive Gesetz, den Gegensatz des Guten und Bösen zu klarerem Bewußtseyn bringend, den bestimmt ausgeprägten göttlichen Willen den Neigungen zur Sünde entgegenstellend, drohend und schreckend die äußerlichen Ausbrüche der sündhaften Begierden hemme, der unsittlichen Rohheit Einhalt thue und die äußerliche Sittenzucht befördere. Dasselbe bezeichnet ja Paulus 3, 23, wo er sagt, daß die Menschen wie Gefangene durch das Gesetz bewacht würden und dies stimmt auch mit dem, was Christus sagt, überein, wenn er in der Bergpredigt die durch das Evangelium erzielte Heiligung der Gesinnung dem theokratisch-politischen Gesetze entgegenstellt, das nur die nach außen hin hervorbrechende Gewalt des Bösen zügeln konnte und mit dem, was er Matth. 19, 8 vom Verhältnisse des Gesetzes zur σκληροκαρδία der Menschen sagt. Was hingegen die andere Erklärung jener Stelle betrifft, „das Gesetz ist hinzugekommen, um die Sünde als solche kenntlich zu machen, die Menschen zum Bewußtseyn derselben zu bringen"; so liegt dies doch nicht so deutlich in den Worten. Paulus würde in diesem Falle auch wohl den Singularis gebraucht haben, wie Röm. 7 ἁμαρτία, um das Wesen der Sünde als Willensrichtung zu bezeichnen. Wie die Worte lauten, würden sie nach jener Erklärung den Sinn enthalten: den Uebertretungen zu Gefallen,

es recht lebendig zu machen [1]). Indem so das Gesetz nur der sündhaften Rohheit von außen einen Zaum anlegte, den sie doch immer wieder durchbrach, indem es dabei das Bewußtseyn der Macht des sündhaften Princips desto stärker anregte, und daher das Gefühl des Bedürfnisses nach Sündenvergebung und Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde hervorrief, wurde es ein *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν*. Zu der Knechtschaft im Judenthum gehörte auch das Gebundenseyn der Religion an eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Formen, welche das Göttliche, das noch nicht in das Bewußtseyn eingetreten war, nur vorbilden sollten,

---

um übertreten zu werden ist das Gesetz gegeben worden; aber dann wird dadurch ein so geringschätziges Urtheil über das Gesetz ausgesprochen, wie sich Paulus von seinem Standpunkte aus gewiß nicht erlaubt haben würde. Auch spricht, wie Rückert mit Recht bemerkt, das Vorhandenseyn des Artikels bei dem Worte *παραβάσεων* (der bestimmten vorhandenen Sünden wegen, um denselben Einhalt zu thun) für die von uns befolgte Auffassungsweise und auch zu dem Zusammenhange an jener Stelle paßt dieselbe besser, da es die Absicht des Paulus an derselben ist, die Bedeutung des Gesetzes auf dessen Standpunkte in seiner, obgleich untergeordneten Würde anzuerkennen; vergl. die in dieser Hinsicht wie in manchem andern mit unserer Auffassung und Entwickelung übereinstimmende Recension Schneckenburgers von Usteri's paulinischem Lehrbegriffe, in Rheinwalds allgemeinem Repertorium für die theologische Literatur Nr. 6. u. d. f.

1) Röm. 5, 20. *ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἁμαρτία*, damit die Sünde recht Ueberhand nehmen sollte, das heißt die Macht der Sünde im Innern, die intensive Macht des sündhaften Princips als solchen sich desto stärker offenbare, wobei recht gut bestehen kann die äußerliche Zügelung der sündhaften Begierden durch den Zaum des Gesetzes. Röm. 7, 13, damit die Sünde sich überschwenglich als Sünde beweisen sollte: die Sünde in ihrer unheilbringenden Macht, so daß wegen der Sünde selbst das heilbringende Gesetz Verderben bringen muß.

die Abhängigkeit der inneren religiösen Lebensentwickelung von dem Aeußerlichen, Sinnlichen [1]), was auch wie der ethische Theil des Gesetzes dazu dienen sollte, theils die sinnliche Rohheit zu zügeln, theils den innern religiösen Sinn zu erwecken, theils ihn zum Bewußtseyn der ihn drückenden Knechtschaft und zum Gefühl des Bedürfnisses nach Freiheit anzuregen [2]).

So zerfällt nun die vorchristliche Menschheit in die beiden Haupttheile: Juden und Heiden. Was den Unterschied zwischen beiden bildet, ist der Gegensatz zwischen Naturentwickelung und Offenbarung. Unter den Juden hat Gott selbst von Anfang an durch eine zusammenhängende Reihe von Offenbarungen seine Erkenntniß fortgepflanzt und fortgebildet, durch ein positives Gesetz das Bedürfniß nach einer Erlösung hervorgerufen und die Verheißungen von dem, der dies Bedürfniß befriedigen sollte, immer klarer hervortreten lassen Röm. 9, 4. Die Theokratie ist hier in der Form eines besonderen Volksthums vorgebildet worden, bis endlich der Erlöser selbst aus diesem Volke hervorging und sich an die demselben gegebenen Verheißungen anschloß. Die Heiden hingegen waren sich selbst überlassen, ausgeschlossen von der organischen geschichtlichen Vorbereitung des Reiches Gottes. Dennoch erkennt der Apostel, wie wir bemerkten, auch unter den Heiden eine ursprüngliche Gottesoffenbarung, ohne welche auch der Götzendienst nicht hätte entstehen

---

1) Das δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα = τὰ σαρκικά, s. oben S. 379.

2) So nennt auch Petrus das Gesetz in seinem ganzen Umfange im Gegensatz gegen die Gnade der Erlösung ein Joch, das weder ihre Väter noch sie selbst zu tragen vermogten, Apostelgesch. 15, 10.

können. Aber diese Offenbarung konnte in dem Bewußtseyn der Menschen nicht rein und klar hervortreten, vermöge der das aufkeimende Gottesbewußtseyn unterdrükkenden Verderbniß [1]), und die über die einzelnen Durchstrahlungen des Gottesbewußtseyns im Leben der Völker vorherrschende Naturvergötterung bildete den Gegensatz gegen das reine, durch die vorherrschende leitende Würksamkeit Gottes in seiner Reinheit fortgepflanzte und weiter fortgebildete Element göttlicher Offenbarung im Judenthum. Von jenem aber, was den Gegensatz des Heidenthums gegen das Judenthum ausmacht, ist zu unterscheiden das auch unter dem trübenden Einflusse des Heidenthums sich noch offenbarende innere Gesetz des Gewissens, welches dem positiven Gesetze im Judenthume entspricht [2]). Aus

1) Röm. 1, 18. τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες, sie unterdrücken die sich ihnen offenbarende Wahrheit, das in ihnen aufkeimende Wahrheitsbewußtseyn durch Sünde, bei welchen Worten Paulus, wenn gleich er auch an Juden denkt, doch besonders die Heiden im Sinne hat.

2) Wenn gleich Paulus zur Auffassung des Begriffs νόμος aus dem Judenthum heraus gekommen und ursprünglich gewohnt war, denselben auf das mosaische Gesetz anzuwenden, so führte ihn doch sein christlicher Universalismus und seine unbefangene Betrachtung des Entwickelungsganges der menschlichen Natur unter den heidnischen. Völkern dazu, wie ein unverleugbares gebietendes und richtendes Gesetz im Innern des Menschen überall zu erkennen, so dies Gesetz in der besonderen mosaischen Form als Repräsentant des allgemeinen für die ganze Menschheit geltenden Gesetzes anzusehn, wie dies aus Röm. 2 sicher hervorgeht. Wir können daher die Behauptung nicht zugeben, daß Paulus, wo er vom νόμος redet, immer nur an dies bestimmte mosaische Gesetz denken sollte; sondern im Gegentheil müssen wir dafür halten, daß wo er das Gesetz als ein solches darstellt, welches

jenem Gesetze des Gewissens konnte auch das Bewußtseyn des Zwiespaltes im innern Menschen und das Gefühl des Bedürfnisses nach einer Erlösung hervorgehn, ohne welches das Christenthum keinen Anschließungspunkt und Eingang in den Gemüthern hätte finden können und diesen Anschließungspunkt nimmt Paulus bei den Heiden überall in Anspruch. Zwar macht er im Ganzen einen allgemeinen Gegensatz zwischen den dem Gottesstaate einverleibten Juden und den ohne Gott lebenden Heiden; aber ohne Zweifel setzte er deshalb doch im Heidenthum nicht Alles in Eine Klasse. Gewiß konnte er das nicht von allen einzelnen Heiden sagen, was er Ephes. 4, 19 von der verderbten

---

den Menschen verdammt, seine Schuld ihm offenbart, dasselbe ihm zugleich erscheint als Repräsentant des göttlichen Gesetzes, wie es sich in der ganzen Menschheit, obgleich minder klar, offenbart und für die ganze Menschheit gilt. Wenn auch Paulus, wo er vom Fluch des Gesetzes spricht Gal. 3, 13, dasselbe als einen Schuldbrief bezeichnet Col. 2, 14, zunächst an die Juden, die sich der Verbindlichkeit des Gesetzes bewußt waren, denken sollte; so bezieht sich dies doch gewiß in seiner Auffassung der Idee nach auf die ganze Menschheit. So lange das Gesetz in seiner Geltung bestand; sprach es über Alle, die es nicht beobachteten, den Fluch aus, wie die Beobachtung desselben das einzige Mittel war, zur Theilnahme an dem Gottesreiche und am ewigen Leben zu gelangen. Daher der durch dasselbe ausgesprochene Fluch erst aufgehoben werden mußte, damit der auf die ganze Menschheit sich beziehende abrahamitische Segen an den Heidenvölkern sollte erfüllt werden können Gal. 3, 14. So muß daher auch die Offenbarung der ὀργὴ ϑεοῦ, welche zu offenbaren das Werk des Gesetzes ist Röm. 4, 15., unter den Heiden vorangehen und sie müssen das Bewußtseyn erlangen, daß sie durch Christus von dieser ὀργὴ befreit sind, damit sie der Erlösung theilhaft werden. — Diese Bemerkungen gelten gegen Rückert und Usteri s. insbesondere ihre Commentare zu Galat. 3, 13.

Masse im Ganzen sagt, daß sie sich mit der Unterdrückung alles sittlichen Gefühls ihren Lüsten überließen, gewiß mußte er in bürgerlichen, häuslichen Tugenden der Heiden Durchstrahlungen des unterdrückten Gottesbewußtseyns erkennen. In dieser Hinsicht sagt er Röm. 2, 14—26 die Heiden mit den Juden vergleichend, daß wo die ersteren in einzelnen Fällen die Gebote des Gesetzes erfüllen, dem inneren Gesetze folgend, sie dadurch über die Juden, denen das positive Gesetz gegeben worden, die sich des Eifers für dasselbe rühmen und es doch nicht erfüllen, das Verdammungsurtheil aussprechen. Was natürlich nicht so zu verstehn ist, als ob irgend etwas der Art eine vollkommene Gesetzerfüllung in einem einzelnen Momente wäre. Dieses würde allerdings mit dem, was Paulus von dem durch das Bewußtseyn des Gesetzes überall hervorgerufenen Schuldbewußtseyn sagt, was er darüber sagt, daß das Gesetz nur Bewußtseyn der Sünde und der Strafwürdigkeit hervorrufen könne, in Widerspruch stehn, und es läßt sich ja das Einzelne von dem Ganzen des Lebens nicht trennen nach dem Standpunkte des Paulus, der Alles auf die beseelende Gesinnung bezog und der äußerlichen Abschätzung der guten Werke am meisten entgegen war. Wenn nicht das Ganze des innern Lebens von dem, was das Princip alles wahrhaft Guten seyn sollte, beseelt wurde, konnte dies auch nicht einen einzelnen Moment ganz erfüllen. Aber wohl konnte die gehemmte höhere Natur des Menschen, welcher das Gesetz Gottes einwohnt, mehr oder weniger durchstrahlen.

Von dem jüdischen und von dem heidnischen Standpunkte aus konnte immer nur derselbe Uebergangspunkt zum Heil stattfinden, das Bewußtseyn des inneren Zwie-

spaltes zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen in der menschlichen Natur und das daraus hervorgehende Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit. Und daher giebt es zwei Hindernisse, welche in der Erlangung des Heils dem Menschen entgegenstehn, entweder die rohe Sicherheit des Heidenthums, wo durch die Herrschaft sündhafter Lust die höheren Lebensregungen ganz zurückgehalten werden, oder die jüdische Werkheiligkeit, Eigengerechtigkeit, wo der Mensch durch den Schein der Frömmigkeit und der Gesetzerfüllung sein Gewissen beschwichtigend sich selbst täuscht, in dem Mechanismus äußerlicher Religionsübungen oder den Schein guter Werke an sich tragender einzelner Handlungen das Wesen der Heiligkeit, welche Gottes Gesetz erheischt, erlangt zu haben meint. In dieser letzten Beziehung sagt Paulus von den Juden Röm. 10, 3, daß indem sie das Wesen der wahren Heiligkeit, derjenigen, welche allein vor Gott gilt und auch von Gott allein mitgetheilt werden kann, nicht erkannten und indem sie ihre eigene Werkheiligkeit als ächte Heiligkeit geltend machten, das Unzulängliche derselben nicht einzusehen vermogten, sie daher die von Gott geoffenbarte und mitgetheilte Heiligkeit sich nicht aneignen konnten [1]). Wie die Art, auf welche

---

1) Die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ bezeichnet hier ein solches Gerechtseyn, welches vor Gott Geltung hat und von ihm herkommt im Gegensatz gegen ein solches, das man sich durch eigene Kräfte und Werke erwerben zu können meint und das, wenn auch Menschen durch den Schein sich täuschen lassen, vor dem Blick des heiligen, allwissenden Gottes nicht bestehen kann. Es bezeichnet demnach die Art, wie man durch den Glauben an Christus ein Gerechter wird, im Gegensatz gegen die Gesetzesgerechtigkeit oder die Werkheiligkeit. Der Apostel gebraucht den Ausdruck „ὑπετάγησαν," weil er als Ursache des Nichtannehmens dessen, was

die Juden uneingedenk ihrer Hülfsbedürftigkeit, durch ihre Gesetzbeobachtung die Heiligkeit erlangen wollten, die Ursache davon war, daß sie nicht dahin gelangen konnten, so konnten hingegen die Heiden, — diejenigen nämlich, bei welchen nicht durch die philosophische Bildung ein Dünkel andrer Art erzeugt worden, — da kein solcher geistlicher Hochmuth dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit bei ihnen entgegenstand, wenn einmal durch besondere Lebensumstände, innere Erfahrungen oder zuerst durch die Verkündigung des Evangeliums [1]) die Stimme des Gesetzes mächtiger in ihnen angeregt worden, leichter zu diesem Gefühle erweckt und so zum Glauben an den Erlöser geführt werden [2]). Auch in einer andern Beziehung vergleicht Paulus den jüdischen und den heidnischen oder hellenischen Standpunkt mit einander. Bei den Juden stand das Vorherrschen des sinnlichen Elements in der religiösen Geistesrichtung, eine solche Geistesrichtung, welche unempfänglich für die innere Offenbarung der Gotteskraft nur außerordentliche Thatsachen in der Sinnenwelt als Merkmale ihrer Würkungen verlangte, die Richtung, welche er mit dem Namen des Wundersuchens bezeichnet dem Glauben an einen in der Knechtsgestalt erschienenen, gekreuzigten Erlöser entgegen. Diese Offenbarung der Gotteskraft, wo der sinnliche Mensch

---

Gott verleihen will, eine Nichtunterordnung, einen Mangel an Demuth und Ergebung in die göttliche Ordnung denkt.

1) Welche sich in dieser Beziehung zuerst als Offenbarung des göttlichen Zornes über die Sünde darstellen mußte, Röm. 1, 18.

2) Daher natürlich, daß wie bei den Juden grade ihr διωκεῖν νόμον δικαιοσύνης Ursache davon war, daß sie zur wahren Gerechtigkeit nicht gelangten, so bei den Heiden ihr μὴ διωκεῖν Ursache davon, daß sie leichter dazu gelangten, Röm. 9, 30, 31.

nur Ohnmacht und Schmach wahrnehmen konnte, mußte ihrem wundersüchtigen einen Messias in augenscheinlicher irdischer Herrlichkeit als Stifter eines augenscheinlichen Reiches verlangenden Sinne zum Anstoße gereichen. Bei dem gebildeten Theile der Hellenen stand im Gegentheil die einseitige Richtung, welche nur Befriedigung des Wissenstriebes in einer neuen Religionslehre suchte, die Richtung, welche Paulus mit dem Namen des Weisheitsuchens bezeichnet, und der Weisheitsdünkel, — dem Glauben an die Verkündigung entgegen, welche nicht damit anfing, dem Wissenstriebe die gesuchten Aufschlüsse zu geben; sondern dem nach einer vor Gott geltenden Gerechtigkeit dürstenden Herzen Befriedigung zu gewähren, daher ihnen diese die Erwartungen ihrer Weisheit suchenden Richtung nicht befriedigende und Verzichtleistung auf ihre eingebildete Weisheit von ihnen verlangende Lehre als Thorheit erscheinen mußte [1]. So sagt Paulus in Beziehung auf die Hellenen 1. Korinth. 3, 18: Wer weise zu seyn meint, werde ein Thor, um die wahre Weisheit in dem Evangelium finden zu können, gleichwie dasselbe in anderer Beziehung auf paulinische Weise von den Juden gesagt werden mußte: Wer sich für einen Gerechten hält, werde zuerst ein Sünder, um in dem Evangelium die wahre Gerechtigkeit finden zu können. So mußten die Völker wie die Einzelnen durch ihre eigene Erfahrung zum Bewußtseyn der Unzulänglichkeit ihrer eigenen Weisheit und Gerechtigkeit geführt werden, um durch das Bewußtseyn ihrer Hülfsbedürftigkeit für die Erlösung, die sich auf die ganze Menschheit verbreiten sollte, empfänglich zu werden

---

1) S. 1. Korinth. 1, 22, 23. Vergl. oben S. 209 und 256.

Röm. 11, 32. Die Vorbereitung der Erlösung von den verschiedenen Standpunkten der menschlichen Entwickelung aus ist das Ziel, auf welches sich die ganze Menschengeschichte bezieht, wo alle Fäden in dem Entwickelungsgange der einzelnen Geschlechter und Völker der Menschheit zusammenkommen. Darnach ist es zu verstehn, was Paulus sagt, daß Gott seinen Sohn in die Welt sandte, als die dazu bestimmte Zeit erfüllt war Galat. 4, 4, wenn er Ephes. 3, 9 den Rathschluß von der Erlösung einen von Ewigkeit her in Gott verborgenen nennt, den Rathschluß, den Gott vor der Weltschöpfung faßte Ephes. 1, 4 und der zu der bestimmten durch die göttlichen Fügungen vorbereiteten Zeit erfüllt werden sollte 1, 9. Nun setzt ja Paulus ohne Zweifel kein zeitliches vorher und nachher in den göttlichen Rathschlüssen; sondern er bezeichnet in dieser Form das innere Verhältniß der göttlichen Rathschlüsse und Werke zu einander, die Verwürklichung des Reiches Gottes in der Menschheit durch die Erlösung das Ziel der ganzen irdischen Schöpfung, wodurch zuerst ihre Bestimmung ganz erfüllt werden kann.

Freilich nun hätte Paulus die menschliche Natur von Seiten ihrer Erlösungsbedürftigkeit nicht auf diese Weise darstellen können, wenn er nicht durch seine eigenthümliche Lebensentwickelung zu dieser Tiefe der Selbsterkenntniß geführt worden wäre. Aber fern davon, daß er dadurch ein fremdartiges Element mit der Lehre Christi vermischt haben sollte, so hat er vielmehr aus eigener Erfahrung das Bild von der menschlichen Natur entworfen, dessen Wahrheit jeder wie Paulus nach Heiligkeit strebende Mensch aus seinem eigenen Selbstbewußtseyn erkennen muß, wie durch das, was Christus unmittelbar selbst gelehrt, wenn

wir uns auch bloß an die drei ersten Evangelien halten, die Wahrheit dieses Bildes nothwendig vorausgesetzt wird. Es kommt in dieser Hinsicht nicht sowohl auf einzelne Aussprüche Christi in den drei ersten Evangelien über die Beschaffenheit der menschlichen Natur an; als darauf, wie er sich selbst und das von ihm zu vollziehende Werk in dem Verhältnisse zu der Menschheit darstellt [1]). Wenn er das Christenthum mit einem Sauerteige vergleicht, der die ganze Masse, in die er hineingeworfen, zu durchsäuern bestimmt ist, so bezeichnet dies das Bedürfniß der menschlichen Natur durch ein neues, höheres Lebenselement, welches durch das Christenthum ihr eingepflanzt wird, umgebildet zu werden. Christus nennt sich den Arzt der Menschheit, er sagt, daß er nur um der Kranken, der Sünder willen gekommen sey Matth. 9, 13, Luk. 5, 32. Gewiß kann hier seine Absicht nicht seyn, die Menschen einzutheilen in die Kranken und mit Sünde Behafteten, die seiner bedürften, und die Gerechten und Gesunden, welche seiner nicht bedürften oder ihn leichter entbehren könnten, wie er ja auch Diejenigen, in Beziehung auf deren Vorwürfe er dies sagte, gewiß am wenigsten als Gesunde und Gerechte anerkannte. Vielmehr will er sagen, daß wie er nur als Arzt für die Kranken, als Erlöser für die Sünder gekommen sey, also er auch seinen Beruf nur an Denjenigen erfüllen könne, welche im Bewußtseyn ihrer Krankheit und Sünde ihn als Arzt und Erlöser aufnehmen wollten, daß er für Diejenigen, welche ihre Heilungs- und

---

1) Daß dadurch ein Zustand der Verderbniß und Hülfsbedürftigkeit vorausgesetzt werde, erkennt auch de Wette in seiner biblischen Dogmatik §. 246.

Erlösungsbedürftigkeit nicht anerkennen wollten, daher umsonst gekommen sey. Nirgends nimmt Christus, wo er die Züge eines sittlichen Ideals, dem seine Jünger nachstreben sollen, entwirft, etwa das Vertrauen auf die sittlichen Anlagen der menschlichen Natur, die Kräfte der Vernunft in Anspruch [1]); sondern vielmehr das Bewußtseyn der geistigen Unzulänglichkeit, das Gefühl des Bedürfnisses einer Erleuchtung und Heiligung durch den Menschen von Gott mitzutheilende höhere Lebenskräfte, welchem Bedürfnisse er seine Befriedigung verheißt, daher er in der sogenannten Bergpredigt damit beginnt, eine solche Richtung des Gemüths selig zu preisen, weil sie zu dem, was sie suche, gelangen werde; vergl. Matth. 11, 28. Wenn Christus Matth. 19, Luk. 18 den Reichen, der ihn fragt, was er thun müsse, um das ewige Leben zu erlangen, zuerst auffordert, die Gebote zu beobachten; so steht dies mit dem, was Paulus von der Unzulänglichkeit der Werke des Gesetzes zur Erlangung der Seligkeit sagt, keineswegs in Widerspruch; sondern es findet sich vielmehr hier dasselbe nur in einer andern Form und Wendung. Den nach jüdischer Weise Werkgerechten wollte Christus zu dem Bewußtseyn führen, daß die äußerliche Gesetzlichkeit noch keineswegs die Gesinnung in sich schließe, welche zur Theilnahme an dem Reiche Gottes erfordert werde. Die Probe der Selbstverleugnung und Weltverleugnung, welche er ihm auferlegt, sollte ihn zu dem Bewußtseyn führen, wie

---

1) Wenn gleich er ohne Zweifel etwas unverleugbares Gottverwandtes in der menschlichen Natur voraussetzt, ohne welches keine Offenbarung des Göttlichen von dem Menschen vernommen und aufgenommen werden könnte, Luk. 6, 20 f., Matth. 11, 25.

viel ihm, der, obgleich er von Jugend auf ein äußerlich gesetzliches Leben geführt, doch in der Liebe zum Irdischen befangen sey, an dieser Gesinnung fehle. Man kann aus den Stellen, wo Kinder als Muster des Sinnes, mit welchem man in das Reich Gottes eingehn müsse, Matth. 19, 14, Luk. 18, 15, dargestellt werden, die Voraussetzung einer Unverdorbenheit der menschlichen Natur keineswegs ableiten [1]), denn theils ist der Vergleichungspunkt hier nur die Unbefangenheit und Hingebung des Kindes, die Verzichtleistung auf eingebildete Vorzüge, Lossagung seiner selbst von herrschenden Vorurtheilen, theils wird dadurch, daß das Kindesalter als ein solches gesetzt wird, in welchem die Anlage der Sündhaftigkeit noch mehr unentwickelt ist [2]), keineswegs das Vorhandenseyn jener Anlage geleugnet.

Der Begriff der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur führt uns zu dem von Christus vollbrachten Werke der Erlösung. Paulus unterscheidet in dem Werke Christi diese beiden Momente, das Thun und das Leiden. Der Sünde, die von jener Ursünde an über die ganze Menschheit herrschte, setzt er entgegen das vollkommen heilige Leben Christi; dem im Zusammenhang mit der Sünde vermöge des in dem Selbstbewußtseyn des Menschen gegründeten Gefühls der Schuld und Strafwürdigkeit als Strafe sich darstellenden Uebel, dessen Gipfel der Tod ist, stellt er entgegen das Leiden Christi als des Heiligen, dessen Leiden, da es bei ihm in keiner Beziehung zu eigener

---

1) Wie auch Baumgarten-Crusius zu thun scheint in seiner biblischen Dogmatik. S. 362.

2) In welcher Beziehung auch Paulus 1. Korinth. 14, 20 von einem νηπιάζειν τῇ κακίᾳ redet.

Sünde stehen kann, nur mit der Sünde der ganzen Menschheit, für deren Rettung er leidet, zusammenhangen kann. In Beziehung auf das Erste sagt Paulus Röm. 8, 3: Das, was dem Gesetze unmöglich war, was es vermöge der in der menschlichen Natur vorherrschenden Sündhaftigkeit zu verwürklichen nicht vermogte (nämlich das Reich der Sünde in der menschlichen Natur zu zerstören, was ja das Gesetz durch seine heiligen Gebote erzielte), das brachte Gott zu Stande, indem er seinen Sohn in die Welt sandte in einer solchen Menschennatur, welche der bisher von der Sünde beherrschten ganz gleich war und indem er die Sünde verdammte, d. h. sie ihrer Macht und Herrschaft beraubte, in ihrer Nichtigkeit sie erscheinen ließ, in derselben Menschennatur, welche bisher von ihr beherrscht worden, damit die Forderungen des Gesetzes erfüllt würden in den Gläubigen, als welche nicht durch die sündhafte Lust; sondern durch den Geist (das göttliche Lebensprincip des von Christus herrührenden Geistes) ihr Leben bestimmen lassen [1]). Paulus redet hier nicht von irgend einem einzelnen Momente in dem Leben Christi; sondern

---

1) Die andere Erklärung dieser Stelle, nach welcher man ihr den Sinn giebt, Christus habe die von dem Gesetze über die Sünde verhängte Strafe für die Menschen getragen, scheint mir den Zusammenhang gegen sich zu haben, denn es ist doch das Natürlichste das im Obersatze bezeichnete ἀδύνατον τοῦ νόμου zu beziehen auf das im Untersatze ausgedrückte κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν. Dies paßt nun aber nicht, wenn man das erste in der Bedeutung verdammen, bestrafen, verstehn wollte, denn dies war es ja grade, was das Gesetz wohl zu würken vermogte; aber die Sünde zu verdammen, in dem Sinne, wie das Wort Joh. 16, 11, und 12, 31 gebraucht ist, dies zu vollziehen wurde das Gesetz durch die entgegenstehende σάρξ gehindert.

er betrachtet dasselbe als ein Ganzes, durch welches die vollkommene Heiligkeit, welche das Gesetz verlangt, verwürklicht worden. So tritt nun das Reich der Heiligkeit an die Stelle des bisher vorhandenen Reiches der Sünde in der menschlichen Natur, dieses ist nun zerstört und jenes objektiv in der menschlichen Natur gegründet worden, und von dieser einmal gegebenen objektiven Grundlage geht ferner die Entwickelung jenes Reiches in der Menschheit aus. Der Geist Christi, von welchem diese Verwürklichung des Ideals der Heiligkeit in seinem Leben ausgegangen, würkt fort, dasselbe zu verwürklichen in Denen, welche durch den Glauben in die Lebensgemeinschaft mit ihm eingehn. Röm. 5, 18 setzt Paulus der Einen Sünde Adams entgegen das Eine heilige Werk (das ἓν δικαίωμα) Christi. Wenn er auch, veranlaßt durch den Gegensatz gegen die einzelne Sünde Adams, besonders an Eine Handlung Christi, an seine Selbstaufopferung als Handlung seiner Liebe zu Gott und zur Menschheit und des freien Gehorsams gegen Gott, dachte, so ist doch diese einzelne Handlung nach der eben erwähnten Erörterung des Paulus nicht als etwas bloß Einzelnes zu betrachten; sondern als der dem Ganzen entsprechende Schlußpunkt, wodurch er das Ideal der Heiligkeit in der menschlichen Natur verwürklichte und aus ihr die Sünde bannte, aufzufassen. Auch konnte Paulus, der der vereinzelten äußerlich quantitativen sittlichen Schätzung sich stets so nachdrücklich entgegenstellt in der Polemik gegen die jüdische Lehre von guten Werken, gewiß alles Einzelne in dem Leben Christi nur in dem Zusammenhange mit der heiligen Gesinnung, die sein ganzes Leben beseelte, betrachten. Daher in seinem Sinne gewiß das ganze Leben Christi als ein heiliges Werk

zu betrachten ist. So wie nun von der Einen Sünde als der ersten, mit welcher der Anfangspunkt eines Sündenlebens in der Menschheit gesetzt war, Sünde und mit der Sünde Verdammniß und Tod in der ganzen Menschheit sich verbreitete, so geht von diesem Einen heiligen Leben Christi, Heiligkeit und ewiges seliges Leben in der ganzen Menschheit aus. Dies heilige Leben Christi will Gott als That der ganzen Menschheit betrachten, was aber nur an Denen verwürklicht werden kann, welche durch die Richtung ihres Gemüths, durch den Glauben aus dem Zusammenhang mit dem von Adam fortgepflanzten Sündenleben austreten und in die heilige Lebensgemeinschaft mit Christus eintreten. Indem sie so in der Einheit mit Christus als δίκαιοι vor Gott sich darstellen, nehmen sie so auch an Allem, was mit der Heiligkeit Christi unzertrennlich zusammenhängt, an seinem ewigen, seligen Leben Theil, das ihnen auf gleiche Weise zugehört. In dieser Beziehung sagt Paulus, daß von dem Einen δικαίωμα Christi ausging die objektive δικαίωσις und die daraus folgende Berechtigung zur ζωή s. Röm. 5, 18 in Beziehung auf alle Menschen, daß durch den Gehorsam des Einen Viele werden gerecht gemacht werden 5, 19, in welchem letztern Satze er vielleicht das Objektive und das Subjektive, die objektive Zueignung des von Christus verwürklichten Ideals der Heiligkeit in der Idee Gottes und die daraus folgende allmälig sich entwickelnde subjektive Verwürklichung, die vom Glauben ausgeht, in Eins zusammenfaßt.

Was das zweite Moment in Beziehung auf das Leiden Christi betrifft, so finden wir dies außer in andern Stellen, wo dieselbe Idee zum Grunde liegt, bestimmter ausgeführt an zwei Stellen. Gal. 3, 13. Nachdem der Apostel hier

gesagt, daß das Gesetz nur das Verdammungsurtheil über die Menschen [1]), welche sich Alle der Verletzung desselben

---

1) Wenn auch die Voranstellung des ἡμᾶς Gal. 3, 13 und der Gegensatz gegen die ἔθνη V. 14 wahrscheinlich macht, daß Paulus an jener Stelle besonders die Juden im Sinne hat; so ist doch damit die Beziehung auf die ganze Menschheit keineswegs ausgeschlossen, s. das oben über die ideelle und universelle Beziehung des Gesetzes Gesagte. Zwar nämlich sagt Paulus besonders von den Juden, daß sie nicht, wie sie meinten, durch das Gesetz die Gerechtigkeit erlangen konnten; sondern im Gegentheil dasselbe über sie zunächst den Fluch aussprach und sie zuerst von diesem Fluche befreit werden mußten. Da aber der νόμος dem allgemeinen im Innern der Menschheit gegründeten Gesetze entspricht; so entspricht auch dieser von dem Gesetze ausgesprochene Fluch dem Verdammungsurtheile, welches das Gesetz im Gewissen der Menschheit über Alle verhängt. Der Fluch tritt nur zuerst unter den Juden bestimmt hervor, wie auch die bestimmten Verheißungen ihnen zuerst gegeben worden, s. die treffenden Bemerkungen Bengels im Gnomon in dieser Hinsicht. Nach dieser Voraussetzung kann auch erst der natürliche Zusammenhang zwischen V. 13 und 14 erhellen, welcher begründet ist in dem Gedanken, daß die Heiden von dem Fluche, der sie als Sünder traf, erst befreit seyn mußten, damit der Segen, der sich von Abraham aus auf die ganze Menschheit verbreiten sollte, und der an den durch die Sündenschuld von Gott Entfremdeten, nicht in Erfüllung gehn konnte, an ihnen erfüllt würde. Dasselbe, obgleich in andrer Form ausgedrückt, liegt auch in allen den Stellen, wo gesagt wird, daß Alle der Sündenvergebung bedurften. Wie dem Paulus von Anfang an die gemeinsame Beziehung auf Juden und Heiden vorschwebte; so faßte er hernach in dem „λάβωμεν" beide wieder zusammen. Und später sagt er, daß Christus, indem er unter dem Volke, welches die Theokratie für die ganze Menschheit vorbildete, erschien und den Anforderungen des Gesetzes hier Gnüge leistete, dies sich zugleich auf die ganze Menschheit bezog, welche dadurch in das Verhältniß der Kindschaft zu Gott eingesetzt wurde Galat. 4, 5.

schuldig zeigten, ausgesprochen, setzt er hinzu, daß Christus sie von diesem Verdammungsurtheile befreit habe, indem er um ihretwillen und statt ihrer [1]) dies Verdammungsurtheil getragen, sich, die Kreuzesstrafe leidend, wie einen vom Gesetz Verfluchten dargestellt habe. Die zweite Stelle 2. Korinth. 5, 21. Den, welcher von keiner Sünde etwas wußte, den Sündenlosen hat er um unsertwillen zur Sünde gemacht, das heißt abstr. pro concreto, er hat ihn zu einem Sünder gemacht, er hat ihn wie einen um der Sünde willen Leidenden erscheinen lassen, damit wir durch ihn die Gerechtigkeit Gottes, d. h. solche, welche vor Gott als Gerechte erscheinen, werden könnten, daß also, wie Christus der Heilige durch seine Leiden in die Gemeinschaft unsrer Sündenschuld einging, so wir die Sünder in die Gemeinschaft seiner Heiligkeit eingingen.

Damit hängt die Art zusammen, wie Paulus das Leben Christi in zwei Abschnitte eintheilt. Zuerst Christus als schwacher Mensch sich darstellend, obgleich er des Besitzes göttlicher Natur und Würde sich bewußt war, allen Mängeln und Beschränkungen der irdischen Menschennatur sich unterziehend, in die Gemeinschaft aller Uebel, welche im Zusammenhang mit der Sünde die menschliche Natur getroffen hatten, eingehend, so daß er in seiner äußerlichen Erscheinung und seinen äußerlichen Schicksalen den um der Sünde willen leidenden Menschen sich ganz gleich stellt. Als der Gipfel dieses Zustandes seine Kreuzigung. Der zweite Abschnitt, das Leben des Auferstandenen und Verherrlichten, in welchem sich vollkommen offenbart das un-

---

1) Welche beide Begriffe in dem ὑπὲρ ἡμῶν wohl zusammenfließen mögen.

vergängliche, göttliche selige Leben, wie es harmonisch entspricht der vollkommenen Heiligkeit, welche er auf Erden dargestellt hatte, — denn wie Sünde und Tod sind ja Sündenlosigkeit und ewiges seliges Leben bei dem Paulus Correlativbegriffe — und wie nun in seiner zu ewigem göttlichen Leben auferweckten Menschheit dieser Zusammenhang sich darlegt; so ist dies der thatsächliche Beweis davon, daß er in seinem frühern Lebensabschnitte das Gesetz der Heiligkeit in der menschlichen Natur und für dieselbe vollziehend und die durch die Sünde verwürkten Leiden tragend, die Befreiung der Menschheit von der auf ihr lastenden Schuld und Strafe vollzogen, ewiges Leben als einer sündenlosen ihr zugesichert hat, welches von ihm auf Alle übergehn soll, die durch den Glauben in das durch ihn gestiftete neue Verhältniß zu Gott eingehn. So 2. Korinth. 13, 4, daß wenn gleich Christus gekreuzigt worden vermöge menschlicher Schwäche — die Kreuzigung der Schlußpunkt seines Lebens in der Theilnahme an menschlicher Schwäche, — so lebt er doch jetzt seit der Auferstehung ein Leben in göttlicher Kraft ohne Beimischung menschlicher Schwäche. Röm. 6, 10 der Tod Christi als ein in Beziehung zur Sünde stehender Tod, welcher ohne die Sünde nicht erfolgt wäre und nur den Zweck hatte, die Sünde zu tilgen, ist ein für alle mal erfolgt, etwas nicht mehr zu Wiederholendes, wie auch dessen Zweck vollkommen erreicht worden. Das irdische Leben und Leiden Christi steht in Beziehung zur Sünde, ohne welche es nicht ein solches gewesen seyn würde, wie es Erlösung der Menschheit von der Sünde erzielte. Nun aber ist Christus, nachdem er einmal die Erlösung der menschlichen Natur von der Sünde vollzogen, als der Auferstandene, Verherr-

lichte aus aller Beziehung zur Sünde und zu allem mit ihr zusammenhangenden Uebel herausgetreten, aus allem Kampfe, aller irdischen Schwäche enthoben, er lebt in göttlicher Kraft und Seligkeit zur Verherrlichung Gottes [1]) (nicht mehr leidend um der Sünde willen). Philipp. 2, 6, daß Christus, der göttlichen Seyns sich bewußt war, die Gottgleichheit nicht begierig ergriff und zur Schau trug [2]), sondern sich entäußerte der göttlichen Herrlichkeit, die er sich aneignen konnte; in der Form menschlicher Abhängigkeit sich darstellte, sich erniedrigte und gehorsam erwies bis zum Tode und zwar einem so schmachvollen Tode wie der Kreuzestod. Deshalb — wegen dieses vollkommenen unter allen menschlichen Schwächen und Leiden geleisteten Gehorsams erhob ihn Gott zu der höchsten Würde und Regierung in dem Gottesreiche. Vermöge dieses Ideenzusammenhängs wird, Röm. 4, 25, wie das Leiden Christi in der Beziehung auf die Sünde dargestellt, so seine Auferstehung als thatsächlicher Erweis der von ihm verliehenen Befreiung von der Sünde und Rechtfertigung, vermöge jenes bemerkten Zusammenhangs wie zwischen Sünde und Tod, so zwischen Gerechtigkeit und ewigem Leben. Und in Beziehung auf diese Bedeutung der Auferstehung Christi als objektiven Beweises der Befreiung der menschlichen Natur von der Sündenschuld und dem darin be-

1) Diese paulinische Grundanschauung giebt auch das rechte Verständniß der Stelle Hebr. 9, 28.

2) Zur Erläuterung des paulinischen Ausdrucks dienen die Worte in einem Briefe Constantins von den unerwartet aus dem Exil befreiten und die ihnen eröffnete Gelegenheit zur Rückkehr in ihr Vaterland begierig ergreifenden Christen οἷον ἅρπαγμά τι τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενοι. Euseb. de vita Constantini. II., 31.

gründeren Tode sagt er daher 1. Korinth. 15, 17: Wenn Christus nicht auferweckt ist; so seyd ihr noch in euren Sünden. Aus diesem Ideenzusammenhange folgt nun, daß das Leiden Christi darnach stets in der Einheit mit dem ganzen Leben Christi und als der Gipfel und vollendende Schlußpunkt desselben betrachtet werden muß, und zwar in diesen beiden Beziehungen, welche nach der paulinischen Lehre zur Vollständigkeit des Erlösungswerks gehören, sowohl in Beziehung auf die durch das Eintreten in den leidentlichen Zustand der Menschheit vermittelte Aneignung der menschlichen Schuld als in Beziehung auf die vollkommene Verwürklichung des sittlichen Gesetzes. Und wenn demnach Paulus von dem redet, was Christus durch sein Blut, sein Kreuz u. ä. gewürkt hat, so steht hier nach der öfter vorkommenden Ausdrucksweise der heiligen Schrift das, was den Gipfel und Schlußpunkt des Ganzen bildet, für dieses Ganze selbst.

Als Ergebniß dieses Werkes Christi für die sündhafte Menschheit bezeichnet Paulus die Versöhnung mit Gott, die Erlösung, die Rechtfertigung. Was nun erstlich den Begriff der Versöhnung betrifft, so kann dies im Sinne Pauli nicht so aufgefaßt werden, als ob die Menschen ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Hasses gewesen wären, bis erst Christus die göttliche Strafgerechtigkeit durch sein Leiden befriedigend, auf zeitliche Weise den erzürnten Gott mit der Menschheit versöhnt und sie wieder zu einem Gegenstande seiner Liebe gemacht habe, denn der Rathschluß der Erlösung setzt selbst schon die Liebe Gottes gegen die zu erlösende Menschheit voraus, und Paulus betrachtet eben die Sendung Christi und sein Leben und Leiden für die Menschheit als die Offenbarung der über-

schwenglichen Liebe und Gnade Gottes Ephes. 3, 19. Tit. 3, 4. Röm. 5, 8. 8, 32. Und diesen Rathschluß der Liebe Gottes setzt er ja als einen ewigen, so daß demnach von selbst der Begriff einer zeitlichen Einwürkung auf Gott wegfällt, indem das ganze Leben und Leiden Christi nur Vollziehung des ewigen Rathschlusses der göttlichen Liebe war. Sodann sagt auch Paulus nie, daß der gegen die Menschen feindselige Gott durch Christus mit den Menschen, sondern, daß die Menschen, welche Gottes Feinde waren, mit Gott versöhnt worden [1]) Röm. 5, 10. 2 Kor. 5, 18. So fordert er die Menschen auf, sich mit Gott versöhnen zu lassen 2. Korinth. 5, 20. Von Seiten der Menschen bestand das Hinderniß, vermöge dessen sie der Offenbarung der Liebe Gottes in ihrem Selbstbewußtseyn nicht theilhaft werden konnten, und indem durch das Erlösungswerk Christi dies Hinderniß gehoben wurde, wird von ihm gesagt, daß er die Menschen wieder mit Gott versöhnt und zum Gegenstand der göttlichen Liebe gemacht habe.

Nun könnte man aber darnach dem Begriff der Versöhnung eine bloß subjektive Bedeutung beilegen, wie auch die durch den Begriff der Versöhnung vorausgesetzten Begriffe der Feindschaft mit Gott, des Zornes Gottes nur als Bezeichnungen der subjektiven Beziehungen, in welchen sich der Mensch in gewissen Gemüthszuständen zu Gott

---

1) Wenn man nur den Zusammenhang des Objektiven und des Subjektiven in der Lehre des Paulus von der Versöhnung des Menschen mit Gott erwägt, zeigt es sich leicht, daß sich in dieser Stelle die Inconsequenz und die Begriffsunklarheit nicht findet, welche einer der ausgezeichnetsten Ausleger paulinischer Briefe, Rückert hier zu finden meint; s. das unten über diesen Zusammenhang zu Bemerkende.

befindet, erscheinen könnten, Bezeichnungen der Art und Weise, wie sich Gott dem Selbstbewußtseyn des durch die Sünde von ihm entfremdeten Menschen darstellt oder der Form, in welcher das Gottesbewußtseyn in dem Zusammenhange mit dem Schuldbewußtseyn sich entwickeln muß. Man könnte so mit dem Ausdruck der Versöhnung nur bezeichnen einen solchen Einfluß auf das menschliche Gemüth, wodurch dasselbe aus jenen Zuständen enthoben und in eine andere Beziehung zu Gott versetzt wird. Indem nämlich Christus durch sein ganzes Leben, durch Wort und Werke und insbesondere durch seine Theilnahme an den Leiden der Menschheit, durch sein Leiden für dieselbe, Gottes Liebe gegen die durch die Sünde sich von ihm entfremdet Fühlenden offenbarte, sein Leiden als ein Unterpfand der die Sünde ihnen vergebenden Liebe Gottes, seine Auferstehung als ein Unterpfand des ihnen bestimmten ewigen Lebens ihnen darstellte; so entzündet er dadurch die Gegenliebe und das kindliche Vertrauen zu Gott in den Seelen Derjenigen, welche sich selbst aus dem Zustande der Gewissensunruhe, in dem sie sich vermöge ihres Schuldbewußtseyns befanden, nicht zu befreien vermogten. So bestände die Versöhnung des Menschen mit Gott in nichts Anderm, als dieser aus der Offenbarung der Liebe Gottes gegen die gefallene Menschheit hervorgehenden Umstimmung des Gemüths bei Denjenigen, welche diese Offenbarung in ihr Selbstbewußtseyn aufnehmen. Auch bei dieser Auffassungsweise wird doch vorausgesetzt, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht als Ergebniß der Besserung desselben zu betrachten ist; sondern daß diese vielmehr jene voraussetzt, da doch erst durch die neue Bestimmung des Selbstbewußtseyns vermittelst der Liebe und des Vertrauens

zu Gott eine ganz neue Lebensrichtung, woraus die Besserung hervorgeht, begründet wird. Es wird bei dieser Auffassungsweise auch vorausgesetzt, daß der Mensch, der durch die Sünde sich von Gott entfremdet fühlt, der durch solche Gefühle bewegt, in sich selbst keinen Grund zum Vertrauen auf Gott findet, eines objektiven Grundes, einer thatsächlichen Offenbarung, woran sich sein Selbstbewußtseyn anschließen könne, zur Anregung und Stütze für sein Vertrauen bedürfe. Dies letzte ist nun ohne Zweifel ein Hauptpunkt der paulinischen Lehrentwickelung, wie der Lehre des neuen Testaments überhaupt. Alle Ermahnungen und Ermunterungen des Apostels gehen stets von der Beziehung auf die thatsächliche Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes aus. Man kann nicht etwa dagegen einwenden, daß Paulus 2. Korinth. 5, 20 zu Solchen redend, welche schon Gläubige waren, unter dem sich versöhnen lassen mit Gott nichts anders verstehe als durch die Besserung in ein neues Verhältniß zu Gott eins, aus der bisherigen Feindschaft gegen Gott heraustreten, denn es macht hier keinen Unterschied, ob Paulus zu Solchen, welche sich schon zum Christenthum bekannten oder zu Solchen, bei denen dies noch nicht der Fall war, redet. Auf jeden Fall ist nach seiner Auffassung mit der gläubigen Aneignung der durch Christus gestifteten Versöhnung der Menschen mit Gott [1]) von selbst auch die neue Lebensrichtung gegeben und wo diese nicht erfolgt ist, ist dies auch ein Merkmal davon, daß jene gläubige Aneignung noch nicht erfolgt war, der Mensch der Versöhnung mit Gott, aus welcher die Besserung hervorgeht, noch entbehrte. An jener Stelle

1) Was er eben bezeichnet mit der Ermahnung καταλλάγητε.

selbst sagt Paulus keineswegs: bessert euch, um dadurch mit Gott versöhnt zu werden; sondern vielmehr: laßt die Gnade der Versöhnung nicht umsonst für euch erschienen seyn, wie wenn ihr sie euch nicht aneignet.

Was nun aber jene Auffassung betrifft, nach welcher Christi Leben und Leiden nur als Offenbarung der göttlichen Liebe erscheint und die durch ihn gestiftete Versöhnung als die subjektive Würkung dieser göttlichen Offenbarung in Beziehung auf das Selbstbewußtseyn, so kann doch die Bedeutung jener angeführten paulinischen Lehrsätze über Christi erlösendes Leben und Leiden nicht erschöpfend dadurch verstanden werden. Und wenn gleich jener sinnlich anthropopathische Begriff von der Versöhuung Gottes mit dem Menschen durch den bemerkten Ideenzusammenhang des Paulus von selbst zurückgewiesen wird; so folgt daraus doch noch nicht, daß mit dem Ausdruck der Versöhnung eine nur subjektive in dem menschlichen Gemüth erfolgende Umstimmung bezeichnet werde, denn wir sind auch keineswegs berechtigt, die Ausdrücke, auf welche sich der Ausdruck der Versöhnung zurückbezieht und deren Inhalt er voraussetzt, von einer Feindschaft mit Gott, einem Zorn Gottes bloß in das Subjektive auszudeuten und von den damit zusammenhangenden Bezeichnungen göttlicher Eigenschaften etwa bloß in dem Begriff der Liebe Gottes einen realen Inhalt anzuerkennen. Vielmehr hat die gemeinsame Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, vermöge welcher der mit der Sünde Behaftete sich von Gott entfremdet fühlt und dem Gefühle seiner Schuld und Strafwürdigkeit sich nicht entziehen kann, einen tieferen objektiven Grund in der sittlichen Weltordnung und in dem Wesen Gottes, das sich uns in dieser offenbart. In

dieser allgemeinen Thatsache haben wir ein Zeugniß von der Offenbarung der Heiligkeit Gottes in dem Bewußtseyn der Menschheit, welche eben so unverleugbar ist als die Offenbarung seiner Liebe. So kann nun auch in der Art, wie der Mensch durch die Liebe Gottes aus diesem unseligen Verhältnisse zu Gott, in dem er sich vermöge dessen Heiligkeit befindet, befreit wird, diese Liebe Gottes nicht anders als in dem Zusammenhange mit der Heiligkeit Gottes oder als heilige Liebe sich offenbaren. Diesen Zusammenhang bezeichnet Paulus besonders Röm. 3, 24. Er setzt an dieser Stelle einander entgegen die Offenbarung der Heiligkeit Gottes in der gegenwärtigen Zeit durch die Verkündigung des Evangeliums und das Unbestraftlassen der vor der Zeit der Erscheinung des Christenthums begangenen Sünden. Unter der *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων* und unter der *ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ* versteht er nämlich die Art, wie das Handeln Gottes in Beziehung auf die Sünde vor der Zeit der Verkündigung des Evangeliums sich darzustellen schien, insbesondere mit Rücksicht auf die Heidenwelt, welche nichts von den alttestamentlichen Offenbarungen der Heiligkeit Gottes im Gegensatze gegen die Sünde wußte [1]). Die *πάρεσις* bezeichnet nur das Negative und Temporäre, die Nichtbestrafung der begangenen Sünden von Seiten Gottes [2]), so daß nicht das Bewußtseyn der Sündenschuld vorausgesetzt und dessen Aufhebung gewürkt wird. Die *ἄφεσις* hingegen als Be-

---

1) Vergl. das die Zeiten der Unwissenheit übersehen Apostelgeschichte 17, 30.

2) Auf scholastische Weise mögten wir sagen: es bezieht sich nur auf die voluntas signi, die *ἄφεσις* auf die voluntas beneplaciti.

zeichnung der Thätigkeit Gottes, durch welche der Mensch von dem Schuldbewußtseyn würklich befreit wird, setzt bei dem, auf welchen sich diese Thätigkeit Gottes bezieht, voraus das Bewußtseyn der Sündenschuld, das Bewußtseyn der göttlichen ὀργή und schließt nothwendig in sich das Austreten aus dem Sündenleben und die Lossagung von aller Gemeinschaft mit der Sünde. Im Gegensatz gegen die Zeit des scheinbaren Uebersehens der Sünde von Seiten Gottes — sagt nun Paulus — oder genauer nach der Form der Gedankenbildung bei ihm, weil er sie bisher zu übersehen schien, offenbart sich nun in dieser Zeit die Heiligkeit Gottes in der Art, wie er Christus durch seine Selbstaufopferung als Versöhner oder Sühnopfer für die Sünde der Menschheit öffentlich darstellt, so daß Er sich bewährt als der Heilige und als heilig vor sich erscheinen läßt Jeden, der in der Glaubensgemeinschaft mit Christus sich ihm darstellt. Die Heiligkeit Gottes offenbart sich nun nach dem bemerkten paulinischen Ideenzusammenhang in dem Leben und Tode Christi auf eine zwiefache Weise, insofern er im Gegensatze gegen die bisher in der Menschheit vorherrschende Sünde das heilige Gesetz, welchem das Leben der Menschheit zu entsprechen bestimmt war, vollkommen verwürklichte, wie dies die Heiligkeit Gottes verlangte, und insofern er als der vollkommen Heilige dem Leiden sich unterzog, welches die göttliche Heiligkeit, in ihrem Gegensatze gegen die Sünde als Strafgerechtigkeit aufgefaßt [1]), über die menschliche Natur verhängt hatte. Was nicht so aufzufassen ist, als ob Gott dies willkürlich

---

1) Diejenige göttliche Eigenschaft, welche sich in dem nothwendigen Zusammenhange von Sünde und Uebel offenbart.

ihm auferlegt oder er sich willkürlich in diese Leiden versenkt hätte; sondern so, daß dies aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange seines dem Kampfe mit der in der Menschheit herrschenden Sünde geweihten Lebens und seiner Gemeinschaft als Mensch mit der an den Folgen der Sünde leidenden Menschennatur und der Art, wie er sich durch das Mitgefühl der Liebe in ihre Zustände hineinversenkte, von selbst hervorgehn mußte [1]).

Mit dem Begriffe von der Versöhnung hängen genau zusammen die Begriffe von der *ἀπολύτρωσις, σωτηρία, δικαίωσις*. Die beiden ersten Begriffe werden in einem weiteren und einem engeren Sinne gebraucht, insofern dadurch theils bezeichnet wird die Befreiung von der Schuld und der Strafe der Sünde, zuerst als das Objektive, was durch Christus der Menschheit erworben worden, und sodann als durch subjektive Aneignung an jedem Einzelnen in fortschreitender Entwickelung verwürklicht von dem ersten Eintritte in die Gemeinschaft mit dem Erlöser an bis zur vollkommenen Theilnahme an seiner Herrlichkeit und Seligkeit in dem vollendeten Gottesreiche, theils insbesondere diese letzte Vollendung und also die vollständige Befreiung von

---

1) Die paulinische Auffassung des Erlösungswerks findet ihren Anschließungspunkt auch in Worten Christi in den ersten Evangelien Matth. 20, 28, sey es, daß man das *λύτρον* als Lösegeld zur Loskaufung aus der Gefangenschaft oder Knechtschaft oder zur Loskaufung von der verschuldeten Strafe auffaßt und darin, daß Christus bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls, bei der er offenbar auf das Verhältniß der Passahfeier zur Stiftung des alten Bundes anspielt, die durch seine Selbstaufopferung für die Menschheit der Menschheit zu erwerbende und zu versiegelnde Sündenvergebung als die Grundlage der Stiftung des neuen Bundes bezeichnet.

der Sünde und allen ihren Nachwürkungen, von allem Bösen und allem Uebel [1]). Was den Begriff der δικαίωσις betrifft; so müssen wir zur Bestimmung desselben zurückblicken auf das, was wir o. S. 505. f. über den paulinischen Gegensatz gegen den gewöhnlichen jüdischen Gerechtigkeitsbegriff bemerkt haben. Er geht von demselben Begriffszusammenhang mit seinen Gegnern aus, insofern als auch er mit der δικαιοσύνη, der ächt theokratischen Gesinnung und Lebensbeschaffenheit die Theilnahme an allen Rechten und Gütern des Gottesreichs unzertrennlich verbunden setzt. Daher Correlativbegriffe die Gerechtigkeit in diesem Sinne, die Seligkeit, die Theilnahme an dem in Abraham seiner ganzen Nachkommenschaft verheißenen Segen, an der Erfüllung aller auf das Reich Gottes sich beziehenden Verheißungen, an allen Rechten der Kinder Gottes, das Eintreten in das ganze Verhältniß, in welchem diese zu Gott stehn. Nun aber behauptet er gegen Juden und Judaisten, daß durch das Gesetz und die Werke des Gesetzes Keiner diese δικαιοσύνη erlangen, als ein δίκαιος vor Gott sich darstellen und in das darin begründete Verhältniß zu Gott eintreten könne. Sondern, daß Jeder vor Gott als Sünder erscheine, bis er durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christus, dem einzigen vollkommenen δίκαιος, eingehend, durch den die ganze Menschheit auf die bemerkte Weise aus dem Zustande der ἁμαρτία enthoben worden, in der Einheit mit ihm (ἐν Χριστῷ) dadurch als einen δίκαιος vor Gott sich darstellt, und in

1) Die ἀπολύτρωσις in dieser letzten Bedeutung Röm. 8, 23, Ephes. 1, 14, und die σωτηρία in der letzten Bedeutung Röm. 13 11; 1. Petr. 1, 5.

das ganze in diesem Prädikate begründete Verhältniß zu Gott eintritt, von Gott deshalb als δίκαιος betrachtet und in das ganze mit diesem Begriff zusammenhangende Verhältniß eingesetzt wird (δικαιοῦται). Sonach bezeichnet Paulus durch den Begriff der δικαίωσις diejenige Handlung Gottes, vermöge welcher Er den an Christus Glaubenden ohngeachtet der ihm noch anklebenden Sünde in das Verhältniß eines δίκαιος zu sich einsetzt. Die δικαιοσύνη bezeichnet dann die subjektive Aneignung dieses Verhältnisses, das vor Gott gerecht Erscheinen, vermöge des Glaubens an den Erlöser und die ganze damit nothwendig erfolgende neue Lebensbestimmung und Richtung, wie das ganze in das Bewußtseyn aufgenommene neue Verhältniß zu Gott, das damit nothwendig gesetzt ist, die Gerechtigkeit oder vollkommene Heiligkeit Christi als eine durch den Glauben angeeignete, als objektiver Grund des Vertrauens für den Gläubigen und auch als neues subjektives Lebensprincip, so daß demnach auch die Glaubensgerechtigkeit in dem paulinischen Sinne das Wesen der neuen Gesinnung in sich schließt, und daher der Begriff der δικαιοσύνη in den Begriff der Heiligung leicht übergehen kann, wenn gleich beide Begriffe ursprünglich verschieden sind. Es ist daher nicht etwa ein Akt der Willkür, daß Gott den Menschen, der in Sünden fortlebt, weil er an Christus glaubt, als einen sündenlosen ansehe und behandle; sondern mit dem Glauben an den Erlöser ist auch nothwendig das Austreten aus dem bisherigen von Adam ererbten Zustande, aus dem Ganzen des Sündenlebens, und der Eintritt in die geistige Gemeinschaft mit dem Erlöser, die Aneignung seines göttlichen Lebens gesetzt. Wie die Verwürklichung des Urbildes der Heiligkeit durch Christus die

Bürgschaft dafür enthält, daß dies so in allen Denen, welche durch den Glauben eins mit ihm, Organe seines Geistes werden, verwürklicht werden soll, so ist dies in dem Glauben schon dem Keime und Principe nach gegeben, wenn gleich die daraus hervorwachsende Frucht des dem Erlöser vollkommen gleichförmigen Lebens sich in der zeitlichen Erscheinung erst nach und nach entwickeln kann. Es wird dieser Begriffszusammenhang aus der Entwickelung des paulinischen Begriffs vom Glauben klarer hervorgehen.

Das, was Paulus mit dem Namen des Glaubens bezeichnet, hat seine Wurzel in der Tiefe des menschlichen Gemüths. Es setzt voraus eine Offenbarung Gottes in einer bestimmten Beziehung zu dem Menschen und der Glaube ist eben das in sich Aufnehmen und die lebendige Aneignung dieser göttlichen Offenbarung vermöge der dem menschlichen Gemüth einwohnenden Receptivität für das Göttliche. Es muß etwas als Gegenstand der Erkenntniß gegeben seyn; aber dieser Gegenstand ist von der Art, daß er auf das Gemüth besonders einwürkt, die Willensbestimmung des Menschen für das Göttliche in Anspruch nimmt, wie sie von einer inneren Selbstbestimmung ausgeht und wiederum eine neue innere Selbstbestimmung begründet. Nicht in Beziehung auf das Gegenständliche des Glaubens; sondern in Beziehung auf die innere subjektive Bedeutung dieser Handlung des inneren Menschen, als einer solchen, welche das Charakteristische der ächten Frömmigkeit zu allen Zeiten ausmacht, vergleicht Paulus den Glauben Abrahams mit dem Glauben der Christen Röm. 4, 19. f., wo er den Abraham als ein Vorbild der Glaubensgerechtigkeit darstellt. Als Abraham von Gott eine Verheißung empfing,

deren Erfüllung mit dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehn schien; erhob er sich durch den Akt des Glaubens über denselben, und das Wort des allmächtigen Gottes, welches ihm etwas Unsichtbares vorhielt, würkte mächtiger auf ihn ein, als der Naturzusammenhang, der seinem sinnlichen Blicke sich darstellte. Daher war dieser Glaube als praktische Anerkennung Gottes in seiner durch kein Naturgesetz gebundenen allmächtigen schöpferischen Würksamkeit und als Beziehung des ganzen Lebens auf dies Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott eine wahre Gottesverehrung [1]) und dieser Glaube war es, wodurch das dadurch bestimmte Leben Abrahams seine eigenthümliche Bedeutung erhielt. Dieser Glaube, sagt Paulus, wurde ihm von Gott als *δικαιοσύνη* angerechnet, das heißt, wenn gleich Abraham kein sündenloser war, wie kein Mensch ein solcher ist, so trat er doch durch diese Richtung seines inneren Lebens vermöge seines Glaubens in das Verhältniß eines *δίκαιος* zu Gott ein, und dies war kein willkürliches Dafüransehn von Seiten Gottes; sondern dieser Glaube stellte sich dem Gott, dem das Innere des Menschen offenbar ist, als die Gemüthsrichtung dar, durch die Abraham für alle Mittheilungen Gottes empfänglich werden, von der allein die Heiligung seines ganzen Lebens ausgehn konnte [2]). Dies ist nun in dem Sinne des Paulus auch auf den Glauben in der eigentlich

1) Ein *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ*. Röm. 4, 20.

2) Auf diesen Zusammenhang weiset auch das *διὸ* Röm. 4, 22 hin. Deshalb, weil der Glaube alles dies in sich schloß, was der Apostel vorher entwickelt hatte, wurde er als *δικαιοσύνη*, als wenn mit demselben schon die *δικαιοσύνη* vollendet gewesen wäre, dem Abraham angerechnet.

christlichen Beziehung anzuwenden [1]). Es kommt nur noch die besondere Bestimmung durch den Gegenstand, auf

---

1) Auch in dem Briefe an die Hebräer liegt derselbe allgemeine Begriff des Glaubens zu Grunde, wie bei Paulus, wenn gleich mit verschiedener Anwendung. Zwar wird in jenem Briefe der Glaube nicht im Gegensatze gegen die Werke aufgefaßt, wie bei Paulus; sondern in einem Gegensatze gegen die aus dem Mangel an gläubigem Gottvertrauen in Beziehung auf die Erfüllung der Verheißungen herrührende Zaghaftigkeit. Aber es ist doch derselbe Grundbegriff: ein Ergreifen des Unsichtbaren durch die ganze Richtung des Gemüths, eine Willensbestimmung, wodurch sich der Mensch über den vor ihm liegenden Naturzusammenhang erhebt, wodurch er in eine sich ihm offenbarende höhere Weltordnung mit der Richtung seines inneren Lebens würklich eingeht. Denn der Glaube ist ihm ja 11, 1 das, wodurch das als Gegenstand der Hoffnung Gegebene schon wie gegenwärtig vorhanden ist, wie Theodoret richtig erklärt, *δείχνυσιν ὡς ὑφεστῶτα τὰ μηδέπω γεγενημένα*, das wodurch sich der Mensch von der Realität des Unsichtbaren überzeugt, V. 3. Im Gegensatze gegen die Aussage des allein vorherrschenden Weltbewußtseyns, daß in der forlaufenden Kette der Erscheinungswelt nur aus dem Sichtbaren das Sichtbare, aus einer Erscheinung die andere sich entwickele, erkennt der Glaube, daß die Welt geworden durch Gottes unsichtbares Schöpferwort. Man macht gewiß zwischen dem paulinischen Begriff vom Glauben und dem Begriff vom Glauben in dem Hebräerbriefe einen unrichtigen Gegensatz, wenn man sagt, daß der paulinische Begriff vom Glauben die Beziehung auf das Göttliche als etwas Gegenwärtiges enthalte, in dem Hebräerbriefe aber der Glaube sich nur auf das Zukünftige beziehe, denn auch bei Paulus enthält der Glaube immer, wie wir in dem Folgenden nachweisen werden, mit dem Gegenwärtigen als dem Keime einer künftigen Vollendung zugleich die Beziehung auf diese und in dem Hebräerbriefe ist ja auch durch den Glauben das Zukünftige etwas Gegenwärtiges geworden. Jenes vermag durch den Glauben auf die innere Willens- und Lebensbestimmung so einzuwürken, als wenn es

machende Geist, der mit dem Gesetze übereinstimmt, ist an die Stelle des todten und tödtenden Buchstabens getreten. In der aus dem Glauben sich entwickelnden Liebe ist von selbst die Erfüllung des Gesetzes als freies aus der Gesinnung hervorgehendes, nicht von außen her erzwungenes Handeln gegeben. In einem andern Sinne als wie Paulus von dem Standpunkte des natürlichen Menschen sagt, daß er das Gesetz als ein seinem Innern eingeschriebenes in sich trage, sagt er von dem Standpunkte des Gläubigen, daß er das Gesetz Gottes in seinem Innern trage, denn auf jenem Standpunkte stellt sich das Gesetz doch auch, wo es als ein innerliches erscheint, dar als das Gebot einer fremden höheren Stimme, einer heiligen Macht, welche der Mensch im Gegensatze gegen seinen verderbten Willen anerkennen muß, es bleibt daher tödtender Buchstabe, mag es als das Gebot äußerer oder innerer Gottesoffenbarung sich darstellen. Hingegen in den Gläubigen stellt sich das göttliche Gesetz vermöge des durch Christus ihnen mitgetheilten neuen Lebensgeistes, des heiligen Geistes, nicht bloß als Gegenstand der Erkenntniß und der Anerkennung, sondern als Gegenstand einer würksamen, das Leben bestimmenden Liebe dar; es ist inneres Lebensgesetz geworden. In diesem Sinne sagt Paulus zu den Gläubigen: ihr braucht nicht erst gemahnt zu werden an das, was ihr thun sollt; der Geist Gottes lehrt euch das von selbst 1. Thessal. 4, 9 und die Lehre bezeichnet hier nicht bloß eine Bestimmung des Erkenntnißvermögens; sondern einen würksamen inneren Antrieb. Aus dem Gesagten folgt nun auch, daß und in welchem Sinne Paulus von dem Gesetze in Beziehung auf den sittlichen nicht minder als den rituellen Inhalt desselben sagen muß, daß es für die Gläu-

digen aufgehoben und daß der Gläubige demselben abgestorben, aus dem Bereich desselben herausgetreten sey [1]), wie dies auch schon folgt aus dem, was wir früher darüber bemerkten, daß sich bei dem νόμος überhaupt keine solche Unterscheidung machen lasse. Aufgehoben nämlich ist das Gesetz für den Gläubigen und abgestorben ist derselbe dem Gesetze in jeder Hinsicht, insofern dasselbe als ein zwingender, gebietender, anklagender Buchstabe in einzelnen Geboten besteht, insofern durch Erfüllung dieser Gebote die δικαιοσύνη und ζωή erlangt werden sollte. Dem Gläubigen aber ist unabhängig von jedem Gesetz seine Rechtfertigung und Seligkeit durch den Glauben an die Gnade der Erlösung gewiß [2]). Das Gesetz kann nur äußerliche Werke [3]) gebietend erzwingen, aber nicht die innern Lebensbestimmungen, welche das Wesen der göttlichen Gesinnung ausmachen, erzeugen. Diese gehen von selbst aus der neuen Beseelung durch den göttlichen Geist in den Gläubigen hervor, die christlichen Tugenden als die

---

1) Das dem Gesetze Abgestorbenseyn Röm. 7, 4 und Galat. 2, 19 Aufhebung des Gesetzes in seinem ganzen Umfange Col. 2, 14, denn der Schuldbrief, den Christus an das Kreuz geheftet, ist offenbar das Gesetz, bei welchem ja hier insbesondere sicher auch an den ethischen Inhalt zu denken ist, denn eben in dieser Hinsicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermogte, ein Schuldbrief, der den Menschen entgegenstand. Sonach wäre es den paulinischen Ideen ganz gemäß die bildliche Stelle Röm. 7, 2 von dem Gestorbenseyn des Gesetzes selbst (nämlich das Gesetz in dieser äußerlich theokratischen Form) zu verstehn, wenn auch andre exegetische Gründe dieser Auffassung an jener Stelle entgegenstehn.

2) Die δικαιοσύνη θεοῦ entgegengesetzt der δικαιοσύνη ἀνθρωπίνη, ἰδία, ἐξ ἔργων, ἐκ νόμου = χωρὶς νόμου Röm. 3, 21.

3) Die ἔργα νόμου, welche keine ἔργα ἀγαθὰ sind.

Frucht des Geistes, und Diejenigen, in welchen die vom Standpunkte des Gesetzes unerreichbaren Gemüthseigenschaften sich gebildet haben, sind eben dadurch erhaben über den Standpunkt des Gesetzes, welches als Buchstabe dem im Innern vorwaltenden Princip des Verderbens entgegentritt [1]). Mit diesem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Leben der Gläubigen steht es nun aber keineswegs in Widerspruch, daß Paulus sittliche Gebote zuweilen mit Citaten aus dem νόμος belegt, denn er betrachtet ja den mosaischen νόμος als Ausdruck des ewigen göttlichen Gesetzes in einer partikulären, temporären Form, gemäß dem Standpunkte der äußerlichen partikulären Theokratie, in der das Politische dem Religiösen äußerlich untergeordnet und daher Beides mit einander vermischt war. Der ganze Inhalt des ewigen göttlichen Gesetzes liegt dem νόμος zu Grunde, wenn gleich vermöge des bezeichneten Standpunktes in der die freie und vollständige Entwickelung desselben hemmenden Form eines theokratischen Staatsgesetzes. Die verpflichtende Kraft jener von Paulus aus dem νόμος entlehnten Gebote ist also nicht darin begründet, daß sie zu jenem νόμος gehören; sondern darin, daß sie zu dem Inhalte des ewigen Gesetzes gehören, aus welchem dieselben in die besondere alttestamentliche Darstellungsform des Gesetzes übergegangen sind und dieser Inhalt des ewigen Gesetzes, von dem das sittliche Selbstbewußtseyn der Menschheit zeugt, ist eben durch den Geist des Evangeliums wie aus jener partikulär-theokratischen Hülle frei gemacht [2]), so zu klarerem Bewußtseyn entwickelt worden

---

1) S. Gal. 5, 22, 23.

2) Auf diese Freimachung des in dieser Hülle gebundenen Geistes,

vermittelst der Erleuchtung des heiligen Geistes. Und indem er Röm. 13, 8 sich auf das Eine Gebot des Gesetzes von der Liebe beruft, bezeichnet er eben grade damit die Verschiedenheit des christlichen Standpunktes von dem gesetzlichen, denn indem der Geist der Liebe die Gläubigen beseelt, mit der Liebe aber die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben ist; so folgt eben daraus, daß das Gesetz als ein zwingender, tödtender Buchstabe für sie nicht mehr besteht.

Wenn gleich nun der Begriff des νόμος in jenem engeren Sinne aufgefaßt, das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Judenthum und dem Evangelium bildet, so kann es doch dabei bestehn, daß dieser Begriff [1]), in einem weiteren Sinne aufgefaßt, zur Bezeichnung eines gemeinsamen Verhältnisses, in welchem beide Religionen zu dem Leben der Menschen stehn, dienen kann s. oben S. 527 f. Nämlich beide Religionen erzielen ja eine Herrschaft über das Leben und eine eigenthümliche Lebensgestaltung. Das gesetzliche Judenthum will diese durch den Buchstaben der Gebote von außen her erzeugen, das Christenthum will dieselbe durch den Glauben und den aus demselben hervorgehenden Geist von innen herausbilden. Dort ist das

---

den Gegensatz des innerlich theokratischen Gesetzes gegen das äußerlich theokratische Gesetz bezieht sich auch die Antithese im Anfange der Bergpredigt, die gewiß nicht bloß gegen die pharisäischen Auslegungen; sondern gegen den Buchstaben des Gesetzes in seiner theokratisch politischen Form selbst gerichtet ist.

1) Ich kann daher denjenigen Auslegern nicht beistimmen, welche meinen, daß man, wo Paulus auch das Christenthum als einen νόμος bezeichnet, den allgemeinen Begriff des Gesetzes ganz aufgeben müsse.

Gesetz ein äußerliches, hier ein innerliches, ein inneres Lebensgesetz, wie dieses neue Leben ein solches in sich selbst trägt, gleichwie jedem eigenthümlichen Wesen das Gesetz seines eigenthümlichen Entwickelungsganges einwohnt [1]). In Beziehung auf diese verschiedene Anwendung des Begriffs vom Gesetze verwahrt sich daher Paulus, wenn er sagt, daß die Christen nicht mehr unter dem Gesetze lebten, zugleich gegen den Mißverstand, als ob sie in einem gesetzlosen Zustande sich befänden s. 1. Korinth. 9, 21. Sie hätten auch ein Gesetz, das Gesetz Gottes, das Gesetz Christi; aber nicht als ein bloß äußerliches; sondern als ein inneres, dem christlichen Leben wesentlich einwohnendes — und diese verschiedene Anwendung des Begriffs vom Gesetze wird eben durch den Gegensatz des: unter dem Gesetze und in dem Gesetze leben bezeichnet. Daher geschieht es denn, daß das Christenthum im Gegensatze gegen das Judenthum auch als ein Gesetz bezeichnet und dann die verschiedene Bedeutung, in welcher demselben dieser Name beigelegt, durch das beigesetzte Merkmal bezeichnet wird, wie *νόμος πίστεως, νόμος ζωῆς, νόμος πνεύματος*.

---

1) Durch das Christenthum oder die Wiedergeburt soll das Gute wieder zur eigentlichen Natur des Menschen, und demnach das Sittengesetz zu einem höheren, mit Freiheit angeeigneten Naturgesetz gemacht werden. Man könnte zum Theil hierauf anwenden, was Schleiermacher sagt in seiner akademischen Abhandlung v. J. 1825 über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, ohne die Ansicht des verehrten Verfassers über das Verhältniß des Gesetzes zu den Abweichungen von demselben und überhaupt des Gesetzes zur Freiheit auf dem ethischen Standpunkte zu theilen.

Mit dieser verschiedenen Anwendung des Begriffs vom Gesetze hängt nun auch das verschiedene Verhältniß der beiden theokratischen Standpunkte genau zusammen, mit der äußerlichen Auffassung des Begriffs vom Gesetze die äußerliche Auffassung des Begriffs vom Reiche Gottes, mit der innerlichen Auffassung jenes Begriffs auch der Begriff von der Theokratie als einer nicht äußerlich gegebenen; sondern von innen heraus sich entwickelnden und so geht dieser Gegensatz des inneren und äußerlichen durch Alles hindurch. Auf dem gesetzlich jüdischen Standpunkte die äußerliche Unterwerfung unter den Willen Gottes, die äußerliche Beobachtung göttlicher Gebote, ohne daß der im Innern bestehende Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen aufgehoben wäre, das δουλεύειν θεῷ ἐν παλαιότητι γράμματος, in dem alten Zustande der von Gott entfremdeten Natur, in welchem durch das Gebot des Buchstabens von außen her nichts verändert werden kann. Auf dem Standpunkte des Glaubens ist die δουλεία eine innerliche, so daß in dem neuen Zustande, vermöge der inneren Lebenserneuerung, die von der Beseelung des göttlichen Geistes ausgeht, der geheiligte Wille selbst in der Abhängigkeit von Gott sich bestimmt, ein Gott dienender ist (das δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος). Daher ist die δουλεία in dem letztern Sinne eine freiwillige, mit der wahren Freiheit eins, s. z. B. 1. Korinth. 7, 22. Die δουλεία in dem erstern Sinne bildet den Gegensatz gegen die Freiheit der Kinder Gottes, hingegen die δουλεία in dem zweiten Sinne kann ohne die υἱοθεσία nicht bestehn und ist eine der Folgen und eins der Merkmale derselben, denn was die Kinder von den Knechten im Hause unterscheidet ist eben, daß sie dem

Willen des Vaters nicht wie einem fremden dienen, sondern ihn zu ihrem eigenen gemacht haben, in der Abhängigkeit von ihm wie in ihrem natürlichen Lebenselemente sich befinden. Jene bloß äußerliche Knechtschaft, bei welcher der innere Gegensatz fortbesteht, geht aus von dem Geiste der Furcht, der die eigentliche Knechtschaft charakterisirt, diese innere Dienstbarkeit von dem Bewußtseyn der durch Christus als den Sohn Gottes erlangten Gemeinschaft mit Gott, der Theilnahme an seinem Geiste, welcher der Geist des kindlichen Verhältnisses zu Gott ist, dem Geiste der Kindschaft, dem Geiste der Liebe [1]).

So ist auch die Verehrung Gottes auf dem gesetzlichen Standpunkte [2]) eine äußerliche (*σαρκικὴ, κατὰ σάρκα*, durch *ἔργα σαρκικὰ*) in einzelnen äußerlichen Handlungen bestehende [3]) an einzelne Stätten und Zeiten gebundene.

---

1) Röm. 8, 15. Galat. 4, 6.

2) Es gilt dies von der gesetzlichen Moral wie von dem gesetzlichen rituellen Kultus.

3) Mit dem *δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zusammenhangend. Zur Vertheidigung und Begründung der oben S. 533 gegebenen Erklärung dieses Ausdrucks und gegen die gewöhnliche Erklärung der *στοιχεῖα* als „Anfangsgründe der Religionserkenntniß unter den Menschen" wollen wir hier noch etwas bemerken. Wenn das Wort *στοιχεῖα* die Anfangsgründe bezeichnet, erwartet man doch natürlich in dem damit verbundenen Genitiv die Bestimmung des Gegenstandes, in Beziehung auf welchen die Anfangsgründe gemeint sind, wie dies Hebr. 5, 12 würklich so ausgedrückt ist. Aber in den paulinischen Stellen fehlt überall ein solcher erwarteter Objektsgenitiv und man findet statt dessen nur einen Subjektsgenitiv. Die Auslassung der ausdrücklichen Bestimmung eines solchen Hauptbegriffs kann schwerlich hier angenommen werden. Sodann setzt Paulus Gal. 4, 8, offenbar ehemalige Heiden anredend, voraus, daß auch diese vor ihrer

Die Gottesverehrung auf dem Standpunkte der πίστις hingegen eine πνευματικὴ, insofern sie von der Beseelung

---

Bekehrung diesen Elementen der Welt dienstbar waren, wenn man nicht zu willkürlichen Erklärungen des πάλιν seine Zuflucht nehmen will. Nach der gewöhnlichen Erklärung müßte man also annehmen, daß Paulus mit den Anfangsgründen der Religions-erkenntniß einen allgemeinen in gewissem Maaße auf Heidenthum und Judenthum zugleich anwendbaren Begriff bezeichnen wollte. Wie läßt sich dies aber vereinigen mit den Ideen des Paulus, der das Judenthum zwar als einen nur untergeordneten und vorbereitenden, aber doch durch Gottes Offenbarung selbst gegründeten Standpunkt in der Religion anerkannte, der hingegen in dem Heidenthume als solchem, dem Götzendienste, von dem er hier spricht, nicht einen untergeordneten Standpunkt der Religion; sondern etwas dem Wesen der Religion durchaus Fremdartiges sah, eine aus der Sünde herrührende Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns? Auch mögte das Prädikat „ἀσθενῆ" zu dem Begriff der Anfangsgründe der Religion nicht so gut passen. Hingegen nimmt man die von mir vorgeschlagene Erklärung an; so paßt Alles auf das Beste. Das Gebundenseyn der Religion an sinnliche Formen, also ihr Befangenseyn in der Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt ist das Gemeinsame des Juden- und Heidenthums. Aller Götzendienst ließ sich betrachten als sich selbst den sinnlichen Elementen dienstbar machen und sich unter dieselben erniedrigen, dasselbe ließ sich von den gewöhnlichen Juden und Judaisten sagen, welche das Göttliche, Rechtfertigung und Heiligung bei dem Sinnlichen suchten, eine Art von Götzendienst. Nun erhellt es, wie Paulus zu den galatischen Christen, ehemaligen Heiden, welche von diesem Judaismus angesteckt worden, sagen konnte Galat. 4, 8: Wie könnet ihr, die ihr durch Gottes Erbarmung zu Seiner Erkenntniß und zur Gemeinschaft mit ihm geführt worden seyd, euch wieder hinwenden zu den ohnmächtigen und armseligen Elementen (sehr passende Bezeichnung derselben in Beziehung auf Diejenigen, welche bei denselben suchen, was nur Gottes Kraft verleihen kann), denen ihr wieder von Neuem euch dienstbar

Fleisches nicht vollziehen, denn Geist und Fleisch widerstreiten einander in euch, damit ihr unterscheiden sollt, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, und damit ihr nicht vollziehen sollt, was ihr dem Ich des Fleisches nach wollt; sondern was der Geist in euch will [1])." Was den Gegensatz

---

V. 18. Ueberhaupt ist in diesem Briefe immer nur derselbe Begriff des Geistes festzuhalten. V. 17 kann dagegen nichts beweisen, denn Paulus bezeichnet hier das πνεῦμα als etwas, das die Eigenthümlichkeit des Menschen durchdrungen hat, das neue Lebensprincip als etwas, das die menschliche Natur in sich aufgenommen, eine neue eigenthümliche Beseelung in derselben gebildet hat. Er will eben das neue höhere Princip bezeichnen, das jetzt der σάρξ in dem Menschen entgegensteht. Es kann ja auch wohl die Anforderung an den Menschen ergehn, daß er sich hingebe diesem höheren Lebensgeiste, sich von ihm leiten lasse, seinen Antrieben folge, denn Paulus betrachtet die Würkung des göttlichen Geistes im Menschen nicht als etwas Magisches; sondern setzt stets das Zusammenwürken des Göttlichen und des Menschlichen voraus. Es ist allerdings richtig, daß nach der Lehre des Paulus die früher gehemmte, unterdrückte höhere gottverwandte Natur des Menschen, die Anlage des Gottesbewußtseyns durch den heiligen Geist frei gemacht worden und nun das Organ für die Würkungen des göttlichen Geistes in der menschlichen Natur abgiebt, daß daher wie diese höhere Natur des Menschen in ihrer Freiheit nur würken kann als Organ des göttlichen Geistes; so dieser in dem Menschen nur würken kann vermittelst dieses Organs, beides daher in dem christlichen Leben mit einander verschmolzen ist. Aber wo Paulus zum Kampfe den Menschen auffordert, Muth und Vertrauen ihm einflößen will, verweiset er ihn nicht auf das Subjektivmenschliche; sondern auf die allmächtige Gotteskraft.

1) Diese Stelle kann meines Erachtens nicht anders als auf diese Weise verstanden werden, wenn gleich auch die neusten Ausleger sie anders auffassen. Versteht man nämlich diese Stelle im Gegentheil so „so daß ihr nicht vollbringen möget, was ihr dem Geiste nach wollt, dem besseren Willen Folge zu leisten nicht

gegen den Röm. 7, 15 dargestellten Standpunkt bezeichnet. Demnach muß im Kampfe mit der σάρξ allmälig das dem inneren Menschen einwohnende göttliche Leben den bisher von der sündhaften Gewöhnung beherrschten Leib zu seinem Organ sich anbilden Röm. 8, 11, so daß die μέλη τοῦ σώματος ὅπλα δικαιοσύνης werden, alle eigenthümlichen Kräfte und Fähigkeiten, welche bisher im Dienste der Sünde standen, von dem göttlichen Leben angeeignet und geheiligt als Organe der Gnade zum Dienste des Gottesreichs gebraucht werden, und so findet hier die Lehre von den Charismen ihren Anschließungspunkt, s. o. Bd. I., S. 165 ff. Alle in der eigenthümlichen Natur eines Jeden gegründeten Tüchtigkeiten oder Talente sollen zu Charismen umgebildet und als solche angewandt werden. Wie das πνεῦμα ἅγιον das gemeinsame Lebensprincip aller Gläubigen, der beseelende Geist der Gottesgemeinde ist; so wird die durch die Verschiedenheit der von demselben angeeigneten und geheiligten Eigenthümlichkeiten bedingte eigenthümlich verschie-

vermöget" und versteht man dann diese Worte vom Stande des Wiedergebornen; so wäre es ja eine sonderbare Ermunterung, den Trieben des πνεῦμα Folge zu leisten und der σάρξ zu widerstehn, wenn Paulus ihnen sagte, daß sie den guten Regungen, welche von dem Geiste herrührten, doch Folge zu leisten durch die Uebermacht der σάρξ verhindert würden. Versteht man es aber von dem Zustande des natürlichen Menschen und betrachtet man V. 18 als Gegensatz, so sieht man nicht wie Paulus, der vorher Solche angeredet hatte, von Denen er voraussetzte, daß sie auf dem christlichen Standpunkte sich befänden, auf einmal einen solchen Sprung in der Bezeichnung des Subjekts machen konnte. Die Correspondenz der letzten Worte des V. 17 mit den letzten Worten des vorhergehenden Verses bestätigt es aber, daß hier das Wollen den Begierden des Fleisches entspricht, ein fleischliches Wollen dadurch bezeichnet wird.

dene Form, wie er in einem Jeden und durch einen Jeden würkt, mit dem Namen des Charisma bezeichnet.

Da nun aber diese Aneignung und Durchdringung der alten Natur ein fortdauernder Kampf ist und je mehr der Mensch in der Heiligung fortschreitet, desto mehr er auch durch die Erleuchtung des heiligen Geistes fähig wird, was vom Geist und was vom Fleisch herrührt, zu sondern und dieses in allen seinen trübenden Einflüssen zu erkennen, so bleibt daher die Unterscheidung zwischen der objektiven Rechtfertigung und der subjektiven Heiligung immer nothwendig, damit so das Vertrauen des Menschen, welches bei dem nur auf sich selbst Hinblickenden schwankend werden kann Philipp. 3, 12, in Beziehung auf das Objektive, die Gnade der Erlösung, die Liebe Christi, von der keine Macht der Hölle den Erlöseten zu trennen vermag, seinen festen, unwandelbaren Grund behalte. Röm. 8, 31, 32.

Indem der Glaube aus sich die ganze christliche Gesinnung erzeugt und dadurch das ganze Leben bestimmt und bildet, so geschieht es daher, daß die πίστις als Bezeichnung des Ganzen der christlichen Gesinnung und der christlichen Tüchtigkeit [1]) gebraucht wird. So bezeichnet das Prädikat δυνατὸς τῇ πίστει einen solchen Standpunkt, wo der Glaube an den Erlöser, das Vertrauen auf die durch ihn erlangte Gerechtigkeit, in solchem Maaße

---

1) Daher das Maaß des Glaubens als der christlichen Tüchtigkeit und das Maaß der Jedem verliehenen Gnade Correlativbegriffe Röm. 12, 3, sich nicht ausdehnen wollen über das Maaß der verliehenen christlichen Tüchtigkeit, nur dies recht anwenden, Alles thun nach Verhältniß desselben, Röm. 12, 6, daß man sich nicht überhebe und nicht über seinen eigenthümlichen Standpunkt hinausgehn wolle.

beseelendes Princip der Ueberzeugung geworden und die ganze Denkweise so durchgebildet hat, daß der Mensch alle Lebensverhältnisse darnach zu beurtheilen und zu behandeln vermag, daß er durch kein fremdartiges Element einer anderen Denkweise, die ihn früher beherrschte und von der er sich noch nicht ganz zu befreien vermag, darin irre gemacht werden kann, wie namentlich damals in Beziehung auf den jüdischen gesetzlichen Standpunkt, der seinen Einfluß auf die Beurtheilung der Lebensverhältnisse noch äußerte, bis der Glaube an den Erlöser die ganze Denkweise durchdrungen hatte. Diese das Urtheil beherrschende Glaubenskraft bewies sich also z. B. darin, daß Einer seines Heils in der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewiß, nicht mehr durch die Bedenken in dem Gebrauche äußerlicher Dinge, welche er sich früher auf dem gesetzlichen Standpunkte gemacht hatte, sich bewegen ließ, als ob Dieses oder Jenes ihn verunreinigen könne. So ist es zu verstehn, was Paulus Röm. 14, 2 sagt, ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα d. h. δυνατός ἐστι τῇ πίστει ὥστε φαγεῖν πάντα, so daß er durch die aus der Einmischung des früheren gesetzlichen Standpunktes herrührenden Bedenken nicht mehr irre gemacht werden kann. Den Gegensatz gegen diese Stärke des das Leben beherrschenden Glaubens bildet das ἀσθενεῖν τῇ πίστει, wo neben dem Glauben noch ein andres aus dem früheren Standpunkte herrührendes Element die Ueberzeugung beherrscht, daher der innere Widerstreit, die gegen das Glaubensprincip streitenden Bedenken. Röm. 14, 1. Wenn gleich Paulus dieses besonders nach der durch die damaligen Zeitverhältnisse gegebenen Veranlassung in Beziehung auf den jüdisch gesetzlichen Standpunkt entwickelt; so gilt

dasselbe doch in seinem Sinne auch von dem Verhältnisse jedes andern Standpunktes zu dem christlichen in der Lebensbildung durch den Glauben begründeten. Die das Leben beherrschende Glaubenskraft giebt daher den selbstständigen christlichen Charakter, die christliche Charakterfestigkeit, die christliche Geistesstärke und Geistesfreiheit. Das eigenthümliche Wesen der christlichen Freiheit ist darin begründet, es besteht darin, daß indem der Christ sein ganzes Leben auf Christus als seinen Erlöser und durch ihn auf Gott bezieht [1]), indem er nur von dem Bewußtseyn dieser Abhängigkeit beseelt wird, indem er keine andere als die, welche darin begründet ist, anerkennt, er eben dadurch sich unabhängig fühlt von allen Geschöpfen, von allem Weltlichen, welcher Art es auch sey, und handelt in dem Bewußtseyn dieser inneren Unabhängigkeit, Alles durch den beseelenden Geist Christi beherrscht und sich keinem Menschen, keinem Verhältnisse dienstbar macht, so daß er sich dadurch anders, als es der Geist

1) Wie diese stete Vermittelung des Gottesbewußtseyns in den Gläubigen durch die Beziehung auf Christus, als den, in welchem sich Gott auf die vollkommenste menschlich faßliche Weise der Menschheit geoffenbart und mitgetheilt hat, als den Versöhner zwischen der Menschheit und Gott, den Stifter des kindlichen Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott, dies Begründetseyn des ganzen christlichen Lebens in dem Bewußtseyn der durch Christus empfangenen Erlösung bezeichnet wird durch die paulinischen Ausdrücke: „Gott der Vater unsers Herrn Jesu Christi, Alles thun im Namen Christi zur Verherrlichung Gottes des Vaters, durch Christus Gott danken, zu Gott beten," wo das διὰ mit dem Genitiv gewiß in seiner strengen Bedeutung aufzufassen ist, das ἐν κυρίῳ, Χριστῷ, das Lebenselement für alles Christliche.

Christi verlangt, bestimmen ließe. 1. Kor. 7, 21 u. d. f. 1. Kor. 6, 12 [1]). 1. Kor. 3, 22. Diese von dem Glauben ausgehende, im Innern, wie alles christliche, begründete Freiheit und Weltbeherrschung kann sich daher unter allen äußerlichen Beschränkungen offenbaren und sie erweiset sich grade dadurch, daß diese äußerlichen Beschränkungen für den über dieselben erhabenen, in dem Glaubensbewußtseyn freien Geist aufhören etwas Beschränkendes zu seyn. Paulus beweiset seine christliche Freiheit grade darin, daß er zum Besten Anderer, um Alles dem Geiste Christi dienstbar zu machen, durchaus frei Alles so zu behandeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meisten dient, in alle Formen der Abhängigkeit eingeht. 1. Kor. 9, 1, 19.

Aus dem Wesen des Glaubens als lebenbestimmenden Princips sind daher auch überhaupt die eigenthümlichen Grundideen der christlichen Sittenlehre abzuleiten. Aus dem Glauben geht von selbst die das ganze Leben auf Gott beziehende, dasselbe ihm zum Dienste, zur Darstellung und Förderung seines Reiches weihende Liebe hervor, denn aus dem Bewußtseyn der in dem Erlösungswerke geoffenbarten Liebe Gottes entzündet sich die Liebe zu dem, der so überschwengliche Liebe erwiesen hat. Ja in dem Glauben, wie ihn Paulus auffaßt, ist die Liebe schon dem Keime nach enthalten, denn was den Glauben in diesem Sinne vom Aberglauben unterscheidet, ist eben, daß dieser, nur aus

1) οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος, ich soll mich von keiner äußerlichen Sache beherrschen lassen; sondern in dem Geiste der christlichen Liebe Alles frei gebrauchen. Statt meine christliche Freiheit zu gebrauchen, mache ich mich vielmehr zum Knecht des Rechtes, Opferfleisch zu essen, wenn ich ohne Rücksicht auf die besonderen Umstände dies in jedem Falle glaube thun zu müssen.

der Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöser von solchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühl der Unseligkeit in der Sünde als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst und einem Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott hervorgeht, was ja schon die zum Grunde liegende, nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott voraussetzt. Indem nun aber die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in dem Erlösungswerke, welche der Glaube in sich aufnimmt, das schlummernde Verlangen des Menschen weckt oder dem schon erweckten entgegen kommt, wird der in dem Gemüth des Menschen gebundene Keim der Liebe von seiner Hemmung frei gemacht, daß er sich zur Gemeinschaft mit seinem Urquell ausdehnen könne. In die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehend, werden die Gläubigen von dem Gefühle der Liebe Gottes zu ihnen durchdrungen und daraus können sie wiederum erst den Umfang der Liebe Gottes recht verstehn lernen [1]). Aus diesem Innewerden der Liebe Gottes entzündet sich denn immer mehr die kindliche Liebe der Gläubigen zu ihm, und diese Liebe würkt nun rastlos fort zur Erneuerung des ganzen Lebens nach dem Bilde Christi und zur Förderung des Reiches Gottes, sie bildet das Le-

---

1) Röm. 5, 4 durch den heiligen Geist die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen, sich ihnen zu fühlen gebend. So Ephes. 3, 18 zuerst der Wunsch, daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen wohnen möge, woraus folgt, daß sie mit ihrem inneren Leben tief gewurzelt seyn in der Liebe Gottes, die Liebe Gottes gegen die Erlöseten das Element, in welchem ihr ganzes inneres Leben und Selbstbewußtseyn ruht — und erst so von dem Gefühle der Liebe durchdrungen, können sie dann den Umfang derselben recht verstehn.

ben nach dem himmlischen Urbilde, welches der Glaube ihr vorhält. Das ganze christliche Leben erscheint als das Eine Werk des Glaubens und so alle einzelnen guten Werke [1]) als nothwendiger unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, Früchte desselben, Merkmale der durch den Glauben hervorgebrachten neuen Schöpfung [2]). Wie auf das Werk des Glaubens läßt sich auch auf die Thätigkeit der Liebe Alles zurückführen [3]). Nun aber beziehen sich Glaube und Liebe zwar von Einer Seite auf etwas, das im inneren Leben als ein Gegenwärtiges ergriffen wird, der Glaube hat in der Gemeinschaft mit dem Erlöser schon ein göttliches, seliges Leben empfangen, die Gläubigen sind dem Reiche Gottes schon einverleibt und haben das Bürgerrecht in demselben erlangt, in der Theilnahme an dem durch den Glauben in ihnen würksamen heiligen Geiste anticipiren sie die göttliche Kraft und Seligkeit dieses

1) Die ἔργα ἀγαθὰ etwas Andres als die ἔργα νόμου.

2) Die σωτηρία nicht ἐξ ἔργων, als ob man durch die vor der Bekehrung vollbrachten Werke sich selbst das Heil hätte erwerben können, denn die Verkündigung von dem durch die Erlösung dem Menschen erworbenen Heile gelangt ja als ein Geschenk der unverdienten Gnade zu dem, welcher des göttlichen Lebens und somit der wahren Triebkraft zum Guten ermangelt, mag er in sinnlicher Rohheit noch versunken seyn oder auf dem Standpunkte einer äußerlichen gesetzlichen Sittenbildung sich befinden, und die ἔργα ἀγαθὰ, welche diesen Namen verdienen, setzen ja das göttliche Leben, welches aus dem Glauben hervorgeht, voraus; aber wohl muß sich die neue Schöpfung durch ihr entsprechende gute Werke offenbaren. Sie ist dazu bestimmt, solche hervorzubringen, der Gegensatz: die Gläubigen nicht σεσωσμένοι ἐξ ἔργων; aber κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς Ephes. 2, 9, 10.

3) 1. Thessal. 1, 3: τὸ ἔργον τῆς πίστεως, ὁ κόπος τῆς ἀγάπης.

Reiches, sie haben das Vorgefühl des ewigen Lebens [1]), in ihnen sind schon die Keime und Erstlinge der neuen Schöpfung, in welcher Alles von dem göttlichen Lebensprincip ausgeht, so daß nichts Fremdartiges mehr daneben bestehn soll, wenn sie nach der Auferstehung zu ihrer Vollendung gelangt seyn wird. Röm. 8, 23. Aber eben hieraus ergiebt es sich auch, daß das christliche Leben ohne die Beziehung auf eine Zukunft gar nicht gedacht [2]) werden kann, denn es ist ja in demselben nur erst ein Vorausnehmen, das Aufkeimen und die Vorbereitung dessen gesetzt, was erst in der Zukunft zur vollkommenen Entwikkelung und zur Vollendung gelangen wird. Es ist in die irdische Weltordnung eine höhere eingetreten, die sich aber in den Gläubigen noch nicht ganz entwickeln kann und deren Wesen ihnen noch nicht ganz offenbar, in mannigfacher Hinsicht ein verhülltes ist. Der Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens, das sie durch den Glauben sich angeeignet haben, ist erst in seinem Werden und seinem schwachen Anfang. Mit dem Bewußtseyn dieses göttlichen Lebens muß das Bewußtseyn der Hemmungen, unter welchen dasselbe, bis es die ganze menschliche Natur von dem Fremdartigen geläutert und ganz durchdrungen haben wird, noch befangen ist, zugleich hervortreten und aus

---

1) Der heilige Geist als der ἀῤῥαβὼν in Beziehung auf den ganzen Umfang der himmlischen Güter 2. Korinth. 1, 22, das Angeld, welches vor der ganzen Summe vorausgegeben wird.

2) Man muß dies wohl beachten, um die Beziehung des Diesseits zum Jenseits im christlichen Sinne recht zu verstehn und sich nicht durch eine pantheistische Selbstvergötterungslehre täuschen zu lassen, welche in paulinische und johanneische Ausdrücke besonders einen denselben fremdartigen Sinn hineinlegt.

diesem Bewußtseyn muß die Sehnsucht nach der vollkommenen Freiheit, welche den Kindern Gottes bestimmt ist, sich entwickeln. Wenn gleich immer vorausgesetzt wird, daß die Gläubigen schon die Würde und die Rechte der Kinder Gottes erlangt haben, so liegt doch eben darin das gegebene Anrecht auf etwas noch Zukünftiges, da alles Dasjenige, was zur Würde, Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes gehört, noch keineswegs verwürklicht worden. In dieser Beziehung wird Röm. 8, 23 gesagt, daß die Christen, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben, sich sehnen nach der vollkommenen Offenbarung der Würde der Kinder Gottes [1]), nach der Erlösung von allem

---

1) Die υἱοθεσία, wenn gleich diese Galat. 4, 5 schon als etwas Gegenwärtiges dem Glauben zugeeignet wird. Wenn wir diese Stelle des Briefes an die Galater mit der angeführten aus dem Römerbriefe vergleichen, so ergiebt sich eine dreifache immer gesteigerte Anwendung des Begriffs von der Kindschaft Gottes. Zunächst betrachtet Paulus, an die in dem alten Testamente dem theokratischen Volke beigelegten Prädikate sich anschließend, dieses, dem die Verheißungen auf die Erbschaft im Reiche Gottes (die κληρονομία) verliehen worden, als das zur Kindschaft bestimmte. Diejenigen, welchen das Gesetz und die Verheißungen gegeben worden, sind zwar Kinder und Erben; aber sie sind noch nicht zur würklichen selbstbewußten Aneignung des Kindesverhältnisses gelangt und die Ausübung der darin gegründeten Rechte steht ihnen noch nicht zu. Da sie sich im Alter der Unmündigkeit befinden, unter der Vormundschaft und Zucht des Gesetzes stehen, den Willen des Vaters noch nicht mit Bewußtseyn und Freiheit zu ihrem eigenen gemacht haben; so kann daher ihr Verhältniß kein andres seyn als das der äußerlichen Abhängigkeit und Dienstbarkeit. Durch den Glauben an den Erlöser und die Gemeinschaft mit ihm, als dem Sohne Gottes, werden sie aus dieser Abhängigkeit und Dienstbarkeit befreit und sie gelangen zu der selbstbewußten, mündigen und freien Kindschaft. Aber

dem, was ihr inneres Leben noch hemmt und niederdrückt. So wird Coloss. 3, 3 gesagt, daß wie die Herrlichkeit des zur Rechten Gottes erhobenen Christus eine der Welt verborgene ist, auch die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehende Herrlichkeit des inneren Lebens der Gläubigen noch eine mit Christus in Gott verborgene sey, die Erscheinung dem Wesen derselben noch nicht entsprechend. Wenn aber Christus, der Urheber und die Quelle ihres Lebens sich in seiner Herrlichkeit offenbaren werde, dann werde auch ihre verborgene Herrlichkeit eine offenbare werden, die Erscheinung dem Urbilde entsprechen Col. 3, 4. Aus dieser Beziehung des christlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft vollkommen zu entwickelnde und zu vollendende Schöpfung ergiebt sich, daß Glauben und Liebe nicht bestehen können ohne die Hoffnung [1]. Der Glaube selbst wird, insofern er

---

dieses Verhältniß in seinem ganzen Umfange schließt alles Das in sich, was in dem Begriffe von Christus als dem Sohne Gottes gegründet ist, die vollkommene Gemeinschaft seiner Heiligkeit, Seligkeit, Herrlichkeit, und damit ergiebt sich eine fortschreitende Entwickelung dieses Verhältnisses, bis die Erscheinung der Kinder Gottes der Idee eines Kindes Gottes vollkommen entsprechen wird. Die dritte Anwendung dieses Begriffs.

1) Wenn man berücksichtigt, wie alle auf die durch das Christenthum verliehene Würde und Seligkeit sich beziehenden Begriffe zugleich auf etwas Gegenwärtiges und auf etwas Zukünftiges sich beziehen und darnach eine verschieden modificirte Anwendung erleiden, so erklärt sich auch leicht, wie Gal. 5, 5 die δικαιοσύνη in Beziehung auf ihre vollkommene Verwürklichung in dem Leben der Gläubigen, als Gegenstand der Erwartung und der Hoffnung dargestellt wird und es gehört dann auch dieses zu dem Gegensatze zwischen dem jüdisch-gesetzlichen und dem christlichen Standpunkte, daß man auf jenem die δικαιοσύνη als

das Heil als etwas erst in der Zukunft zu Verwürklichendes ergreift, zur Hoffnung Röm. 8, 24 [1]). Indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden erprobt und bewährt, indem an dem Gegensatze, den er zu überwinden hat, selbst das Bewußtseyn der ihm inwohnenden göttlichen Kraft und seines göttlichen die Ewigkeit umfassenden in der Erscheinung noch nicht verwürklichten Inhaltes sich entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige [2]). Das Bewußtseyn der Liebe Gottes enthält die Bürgschaft für die sichere Erfüllung der Hoffnung. Der durch die Liebe würksame Glaube könnte nicht ausharren in dem Werke, welchem noch so viele Hindernisse entgegenstehn, im Kampfe mit der inneren und äußeren Welt, wenn ihm nicht die Aussicht auf die sichere Erreichung des Zieles gegeben wäre. Die Beharrlichkeit [3]) in der Arbeit und

---

etwas äußerlich Wahrnehmbares, in der Erscheinung Gegebenes zu besitzen meint, des Unterschiedes und des Gegensatzes zwischen der Idee und der Erscheinung sich nicht bewußt wird.

1) Wenn man hier die ἐλπὶς subjektiv versteht; so würde die ἐλπὶς statt πίστις als das die σωτηρία Ergreifende gesetzt werden, insofern die πίστις selbst in der nothwendigen Beziehung auf das Zukünftige nur als ἐλπὶς bestehen kann. Versteht man aber das Wort ἐλπὶς hier objektiv; so würde darin liegen, daß die σωτηρία, was auch vermöge jener verschiedenen Begriffsanwendung s. oben S. 588 gesagt werden konnte, erst als Gegenstand der Hoffnung gegeben sey.

2) Röm. 5, 4. Das Ausharren unter den Leiden erzeugt die Bewährung (des Glaubens), die Bewährung des Glaubens die Hoffnung.

3) Vergl. über diesen Begriff und dessen Verhältniß zu dem christlichen Begriff der Hoffnung die fruchtbaren Bemerkungen von Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes 1820.

dem Kampfe des Glaubens ist daher die praktische Seite der Hoffnung. ἐλπὶς und ὑπομονὴ erscheinen als zusammengehörige Begriffe [1]) und die letztere wird auch wohl statt der ἐλπὶς selbst gesetzt [2]).

Wir müssen hier zuerst noch das Verhältniß des Erkennens in der Religion zu diesen drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens in dem paulinischen Lehrbegriffe genauer untersuchen. Der Glaube setzt schon ein Erkennen voraus und schließt ein solches in sich, da derselbe nicht seyn kann ohne die Beziehung des Gemüths zu etwas Gegenständlichem, einem Gegenstande des Erkennens, der auf das Gemüth einwürkt s. oben S. 561 f.. Das Göttliche kann aber auch nicht von außen her auf bloß abstrakt logische Weise erkannt werden; sondern nur aus dem Göttlichen als Lebenselement durch den Sinn für das Göttliche. So lange der Mensch durch die Richtung seines Gemüths in einem Gegensatz gegen dasselbe sich befindet, kann er es nicht erkennen. Daher sagt Paulus 1, Korinth. 2, 14: Der natürliche Mensch, der von dem göttlichen Leben entfremdete, nimmt nicht auf was von dem Geiste Gottes herrührt, denn es erscheint ihm (eben wegen dieses seines subjektiven Verhältnisses zu dem Göttlichen) als etwas Thörichtes, und er vermag es nicht zu erkennen, weil es sich nur auf eine geistliche Weise, d. h. eine solche, welche von dem πνεῦμα ἅγιον ausgeht, recht verstehn und beurtheilen läßt, so daß demnach die Theilnahme an diesem höheren Lebensgeiste vorausgesetzt wird. Daher läßt sich denn auch der Glaube s. oben

1) 1. Thessal. 1, 3. ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος.
2) 2. Thessal. 1, 4.

S. 564 nicht als etwas aus der sich selbst überlassenen menschlichen Natur, aus dem Zustande des natürlichen Menschen Hervorgehendes auffassen; sondern die Art, wie der Glaube in dem Gemüthe entsteht, setzt schon ein Eingetretenseyn des Göttlichen in das Selbstbewußtseyn und innere Leben voraus. Wie aber nun das Erkennen des Göttlichen bedingt ist durch die Theilnahme an dem göttlichen Leben; so ergiebt sich daher, daß nach Maaßgabe, wie das durch den Glauben empfangene göttliche Leben sich fortschreitend entwickelt, wie der Inhalt des Glaubens durch die innere Erfahrung erlebt wird, also auch die Erkenntniß dieses Inhaltes sich in reicherem Maaße daraus entwickelt und daher wird diese weitere Entwickelung des Erkennens als eine Frucht des Glaubens bezeichnet [1]). Und da das göttliche Leben des Glaubens die Liebe ist, da Glaube in dem paulinischen Sinne ohne die Liebe nicht gedacht werden kann; so erhellt es, daß das wahrhafte Erkennen des Göttlichen sich auch nur nach Maaßgabe der fortschreitenden Liebe fortschreitend entwikkeln kann. Paulus sagt daher 1. Korinth. 8, 2, daß ohne die Liebe nur Scheinerkenntniß sey. Wie nun dies göttliche Leben in dem Gläubigen immer noch etwas Getrübtes, Gehemmtes bleibt, was nur in fortschreitendem Kampfe sich von dem Fremdartigen reinigen und die ganze Natur des Menschen immer mehr durchdringen kann; so folgt daraus, daß das Erkennen, welches aus der göttlichen Lebensentwickelung hervorgeht, immer nur noch etwas Mangelhaftes seyn kann. Ferner folgt dies auch aus

---

1) S. Coloss. 1, 9, Ephes. 1, 18 in der letzten Stelle als Würkung der von dem Glauben ausgehenden Erleuchtung.

Dem, was wir über das Verhältniß des Glaubens zu der dem Geiste des Menschen noch verhüllten höheren Weltordnung, mit welcher der Glaube ihn in eine Lebensgemeinschaft setzt, und zu dem Wesen der noch in dem Gegensatze zwischen Idee und Erscheinung befangenen, noch nicht vollkommen verwürklichten Kindschaft bemerkt haben. Daher macht Paulus den Gegensatz zwischen der dem Inhalte des Glaubens noch nicht adäquaten Erkenntniß des zeitlichen Lebens und der demselben vollkommen entsprechenden unmittelbaren Anschauung des ewigen Lebens. Er vergleicht das Verhältniß von beiden zu einander mit dem Verhältnisse der Erkenntniß der Gegenstände durch die auf einem trüben Spiegel sich darstellenden Bilder derselben zur unmittelbaren Anschauung der Gegenstände selbst, der Kindesvorstellungen zu den Begriffen des gereiften Mannesalters, dem Verhältnisse des Fragmentarischen, Vereinzelten zur Totalität 1. Korinth. 13, 9—12. Wenn nun aus dem Bewußtseyn der Mängel und Schranken unsres gegenwärtigen Erkennens, die Sehnsucht nach dem vollkommenen Erkennen, das der gottverwandte und vom göttlichen Leben erfüllte Geist des Menschen verlangt, hervorgeht; so hält sich diese Sehnsucht an die gegebene Hoffnung.

Es fragt sich aber nun, in welcher Hinsicht Paulus, wo er Glaube, Hoffnung und Liebe als die bleibende, unwandelbare Grundlage des christlichen Lebens auf dem Standpunkte seiner irdischen Entwickelung bezeichnet [1]),

---

1) Es macht in Beziehung auf das Verständniß dieser Idee gar keinen Unterschied, ob man 1. Korinth. 13, 13 das νυνὶ als Zeit- oder Conclusivpartikel auffaßt, denn auf jeden Fall bezieht sich doch das, was Paulus hier sagt nur auf den gegenwär-

die Liebe als das Größte unter diesen Dreien bezeichnet. Es ist zwar richtig, was von dem katholischen Standpunkte gesagt worden, daß die Liebe dem Glauben als dem lebendigen allein seine wahre Bedeutung geben kann und daß sie das unterscheidende Merkmal zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben macht [1]). Es ist auch richtig, daß die Liebe den Unterschied zwischen der ächt christlichen und der fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung [2]) bildet. Aber in dieser Beziehung kann doch Paulus nach seinem Ideenzusammenhange gewiß nicht sagen wollen, daß die Liebe das Größte sey, denn auch die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung setzt den Glauben voraus, und wie-

---

tigen irdischen Standpunkt des christlichen Lebens. Nach dem paulinischen Begriffe bezieht sich die Hoffnung nothwendig auf etwas noch Zukünftiges, noch nicht Verwürklichtes. Wo die Verwürklichung erfolgt ist, kann keine Hoffnung mehr stattfinden Röm. 8, 24. Und Glaube und vollkommene Erkenntniß der unmittelbaren Anschauung sind auch zwei einander gegenseitig ausschließende Begriffe 2. Korinth. 5, 7. Wenn Billroth in seinem kürzlich erschienenen Commentare über diese Briefe das Bleibende auf den Inhalt als einen ewigen, bleibenden bezieht; so kann dies gewiß nicht der Gedanke des Paulus seyn, denn er bezeichnet hier nicht den göttlichen Inhalt als solchen, das Gegenständliche, was freilich etwas Unwandelbares und für alle drei Thätigkeiten des Geistes dasselbe ist. Sondern es beziehen sich diese drei Begriffe auf die Bezeichnung des subjektiven Verhältnisses, in welchem sich der Mensch jetzt zu diesem Gegenständlichen, Göttlichen, befindet und dieses Verhältniß, wie es unter der Form des Glaubens und der Hoffnung sich darstellt, ist etwas nur für den irdischen Standpunkt Bestehendes, Vergängliches. Nur die Liebe ist in dieser Hinsicht das *μένον*.

1) Der fides informis und der fides formata.

2) Der *πνευματικὴ* und der *σαρκικὴ*, wie die von einem heidnischen, jüdischen Elemente ausgehende.

derum setzt auch der Glaube s. oben gewissermaßen die Liebe voraus und das, was Paulus mit diesem Namen des Glaubens bezeichnet, besteht nur im inneren Zusammenhange mit der Liebe, schließt sie in sich. Was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer fides informis versteht, würde Paulus gar nicht mit diesem Namen bezeichnet haben. Er nennt vielmehr die Liebe deshalb das Größte, weil sie allein die ewige bleibende Form der Verbindung des Geistes mit dem Göttlichen ist, sie allein das, was über das irdische Leben hinaus fortdauert, was nie einem höheren Standpunkte der Lebensentwickelung weicht; sondern nur immer vollkommener sich entwickeln soll.

So hängen jene drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens, Glaube, Liebe, Hoffnung, genau mit einander zusammen uud indem Alles, was in dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen gegründet und daraus abzuleiten ist, in die Verbindung mit diesen Grundzügen des christlichen Lebens aufgenommen wird und dadurch seine eigenthümliche Beseelung empfängt, geht daraus das ganze eigenthümliche Wesen der christlichen Sittenlehre hervor.

Unzertrennlich von diesen Grundbestimmungen des christlichen Lebens ist der Begriff der ταπεινοφροσύνη. Diese Eigenschaft, welche mit dem ganzen Wesen des schon im alten Testamente entwickelten theokratischen Gesichtspunktes genau zusammenhängt und den Gegensatz der christlichen und der antiken Weltansicht begründet. Dem Standpunkte des vorherrschenden Selbstgefühls und Selbstvertrauens treten hier entgegen [1]) das Bewußtseyn der

1) Vergl. die schönen Bemerkungen Knapp's über diesen Gegensatz in seinen scriptis varii argumenti ed. II. pag. 367.

Abhängigkeit von Gott als das Beseelende des Lebens in allen seinen Beziehungen, das Bewußtseyn der Unselbstständigkeit alles geschaffenen Daseyns, das Bewußtseyn nichts zu seyn und zu vermögen als nur durch Gott. Auf dem gesetzlichen Standpunkte nun ist dies Bewußtseyn entweder ein nur partielles, insofern die Eigengerechtigkeit, welche ein gewisses Sich selbst unabhängig machen wollen in Beziehung auf die sittliche Entwickelung und die Erlangung des Heils in sich schließt, der vollkommenen Anerkennung der Abhängigkeit von Gott widerstreitet, oder, wo der gesetzliche Standpunkt das Gefühl des inneren Zwiespaltes bis zu seinem Gipfelpunkte entwickelt hat, das Gefühl der Entfremdung von einer heiligen Allmacht das vorherrschende geworden ist; so bleibt von der Demuth nur das negative Element, das Bewußtseyn der eigenen Nichtigkeit als etwas Niederschlagendes, das Bewußtseyn der unübersteiglichen Kluft zwischen dem beschränkten und sündhaften Geschöpfe und dem allmächtigen und heiligen Schöpfer. Indem nun aber an dieses Gefühl der Glaube an den Erlöser und das Bewußtseyn der empfangenen Erlösung sich anschließt, so verbindet sich mit dem negativen Elemente das positive, das Bewußtseyn der göttlichen Lebensgemeinschaft, das Bewußtseyn der von Gott empfangenen höchsten Würde der Kinder Gottes. So ist bei Paulus mit dem Bewußtseyn der Nichtigkeit Alles dessen, was der Mensch durch eigne Kraft seyn und werden kann, zugleich vorhanden das erhebende Bewußtseyn dessen, was man durch den Herrn ist und vermag, dem *κατὰ σάρκα, ἐν ἀνθρώπῳ καυχᾶσθαι* entgegengesetzt das *ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι*. Wie die Demuth erst durch die aus dem Glauben hervorgehende Liebe ihre wahre Bedeutung erhalten kann, indem erst durch

die Liebe das ganze Leben in das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott aufgenommen, der menschliche Wille zum Organ des göttlichen gemacht wird, so kann auch die christliche Liebe nicht bestehn ohne das stets begleitende Bewußtseyn der Unterscheidung zwischen dem Geschöpfe und dem Schöpfer, dem Erlöseten und dem Erlöser und das damit zusammenhängende Bewußtseyn der Abhängigkeit. Es ist das Bewußtseyn, das Paulus so bezeichnet: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" 1. Korinth. 4, 7. Von diesem Bewußtseyn war Paulus beseelt in seiner Berufsthätigkeit, dem Bewußtseyn seiner Ohnmacht als Mensch, wie dies durch seine Leiden und Kämpfe s. Bd. I., S. 214 f. besonders in ihm angeregt wurde, woran sich aber anschloß das Bewußtseyn Alles in seinem Berufe zu vermögen durch die Kraft des Herrn [1]). Damit hängt zusammen die Gemüthsstimmung, welche durch das *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* von Paulus bezeichnet wird. Keineswegs ist dies das Merkmal einer knechtischen Furcht; sondern nur derjenigen Gemüthsstimmung, welche aus dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit alles Menschlichen im Verhältnisse zu dem Gewichte eines göttlichen Berufs hervorgeht [2]).

Die *ταπεινοφροσύνη* bezieht sich nun unmittelbar auf das Verhältniß zu Gott allein, es kann dies nach dem paulinischen Begriffe auf nichts andres übertragen werden und vielmehr wird eben dadurch jede Beziehung dieser Art zu irgend einem Menschen und Geschöpfe überhaupt ausgeschlossen,

---

1) S. Apostelgesch. 20, 19.

2) So Philipp. 2, 12 das mit Furcht und Zittern an seinem Heile arbeiten abgeleitet aus dem Bewußtseyn, daß von der Kraft Gottes, der Wollen und Vollbringen würke, Alles abhänge.

denn in der Demuth ist das Bewußtseyn der Abhängigkeit des Geschöpfes als solchen und somit zugleich der Gesammtheit alles geschaffenen Daseyns vom Schöpfer gesetzt. Es folgt eben daraus, daß sich der von diesem Bewußtseyn Durchdrungene in kein ähnliches Verhältniß zu irgend einem Menschen setzen, sondern sich in dieser Hinsicht in Beziehung auf das in der Abhängigkeit von Gott allein zu bewahrende innere Leben unabhängig von allen Menschen behaupten muß. Das Gegentheil wäre Uebertragung der allein Gott gebührenden Ehre auf ein Geschöpf. Somit liegt darin wie der Gegensatz gegen alles Knechtische, so das wahre Wesen der Christenfreiheit s. oben S. 582, wie dies Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther im Gegensatze gegen alle Art der Menschenknechtschaft so herrlich entwickelt. Aber wenn gleich die ταπεινοφροσύνη sich nicht an und für sich auf das Verhalten gegen Menschen bezieht; so folgt daraus von selbst die rechte Bestimmung des christlichen Verhaltens in dieser Hinsicht. Wer von dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott in Beziehung auf sein ganzes Daseyn und Handeln und von dem Gefühle der Nichtigkeit alles Menschlichen in seinem Fürsichseyn recht durchdrungen ist, der wird daher auch seiner Gaben in dem Bewußtseyn, daß sie ihm von Gott zu einem bestimmten Zwecke verliehen seyen und daß er sie nur in der Abhängigkeit von ihm gebrauchen könne, sich nicht überheben, sich gegen Andere so verhalten, daß er der Mängel, der Schranken und der Ergänzungsbedürftigkeit seiner Eigenthümlichkeit, der gegenseitigen Abhängigkeit mit allen Andern von dem gemeinsamen Herrn eingedenk ist. Mit der ταπεινοφροσύνη ergiebt sich also von selbst der Gegensatz gegen jede Art der Selbstüberhebung

im Verhalten gegen Andere und die christliche Ableitung der Bescheidenheit, daher auch für diese kein besonderer Name bei Paulus sich findet; sondern was sich darauf bezieht, aus dem Begriff der ταπεινοφροσύνη mit abgeleitet wird wie Phil. 2, 3 u. d. f. Und es geschieht auch nicht ohne Grund, daß mit der ταπεινοφροσύνη die Sanftmuth, Milde und Langmuth zusammengestellt wird. Eph. 4, 2. Col. 3, 12.

Um das göttliche Leben im Kampfe mit dem κόσμος und der σὰρξ von innen und außen rein zu bewahren, die trübenden Einmischungen des Natürlichen in das Göttliche abzuwehren, dazu ist die aus der Liebe hervorgehende Selbst- oder Weltbeherrschung, die christliche Besonnenheit im Kampfe mit der Welt, die σωφροσύνη, das σωφρονεῖν erforderlich, der heilige Geist als ein Geist der ἀγάπη und des σωφρονισμὸς 2. Timoth. 1, 7 [1]). Mit der Demuth, welche die Gränzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen bewacht, ergiebt sich wie der Gegensatz gegen den Rausch der Selbstüberhebung, so die Besonnenheit in der Selbstprüfung und der Selbstbeurtheilung, das φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, das eingedenk seyn des einem Jeden verliehenen Maaßes der Tüchtigkeit und der Gaben so wie des einem Jeden angewiesenen besonderen Standpunktes, und nicht mehr sich anmaßen Röm. 12, 3. Daran schließt sich das ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν an, wodurch wie die Einmischung des Sinnlichen und Natürlichen in die Regungen des göttlichen Lebens abgewehrt, so das Geistesleben von aller schwärmerischen Richtung rein erhalten

1) Tit. 2, 6, 12 das σωφρονεῖν von der Beherrschung der jugendlichen und weltlichen Begierden.

wird. Da ferner der durch die Liebe thätige Glaube das ganze Leben beherrschen und es durch die Erleuchtung des Geistes zum Dienste des Gottesreiches bilden soll; so folgt daraus vermöge der Aneignung des intellektuellen Vermögens durch das göttliche Lebensprincip die Fähigkeit, das ganze Leben so einzurichten, alle gegebenen Welt- und Lebensverhältnisse so zu behandeln und anzuwenden, wie es der Verwürklichung der Zwecke des Reiches Gottes von dem Standpunkte aus, auf welchen Gott einen Jeden gesetzt hat, angemessen ist. So ergiebt sich der Begriff der *σοφία,* welcher Weisheit und Klugheit in sich begreift [1]. Wie Beides in Einem Begriffe zusammenfließen muß, wo die christliche Weisheit so das Leben bildend und beherrschend gedacht wird, daß dasselbe im Ganzen und in allen seinen untergeordneten Verhältnissen der Verwürklichung des Reiches Gottes, gemäß dem Standpunkte, auf dem sich Jeder befindet, dienen muß.

So finden in der Verklärung alles Menschlichen durch das neue göttliche Lebensprincip oder in der Beseelung des ganzen Lebens durch das Princip der gläubigen hoffenden Liebe auch die drei Grundtugenden ihren Platz, welche in

---

1) Der *σοφία* wird beigelegt, daß man mit sorgfältiger Prüfung sein Leben einrichte, das *ἀκριβῶς περιπατεῖν,* daß man erkenne, was zu thun jedesmal dem Willen des Herrn gemäß ist, unter den schwierigen Verhältnissen die Gelegenheit zur Vollbringung des Guten sorgfältig auswähle und sich zu eigen mache, das *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρὸν* Ephes. 5, 15 u. d. f. Die *σοφία* sich darin zeigend, daß man im Verhalten gegen die Heiden Alles vermeide, was ihnen Anstoß geben könnte und daß man den Umständen gemäß Alles so einrichte, wie es am geeignetsten sey, ihre Vorurtheile gegen das Christenthum zu überwinden und ihnen dasselbe zu empfehlen. Col. 4, 5.

der Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns auf dem Standpunkte des Alterthums als die Grundzüge des sittlichen Charakters sich ergaben, die ὑπομονὴ entsprechend der ἀνδρεία, die σοφία entsprechend der φρόνησις und die σωφροσύνη. Es fehlt dann nur noch die Cardinaltugend der δικαιοσύνη, denn was gewöhnlich von Paulus mit diesem Namen bezeichnet wird, gehört natürlich nicht hierher, da dies nichts der engeren Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs entsprechendes ist; sondern das Ganze der in der Frömmigkeit wurzelnden sittlichen Vollkommenheit dadurch bezeichnet wird. Das Hervorheben des Gerechtigkeitsbegriffs hängt aber genau zusammen mit demjenigen, was überhaupt den Standpunkt der sittlichen Entwickelung im Alterthume von dem christlichen wesentlich unterscheidet, daß nämlich das Staatsleben die höchste alles andere in sich einschließende Form der menschlichen Entwickelung war. Wie nun durch die Verwürklichung der Idee von einem Reiche Gottes das Sittliche aus dieser Beschränkung frei gemacht und zu einem göttlichen Leben in menschlicher Form erweitert und verklärt worden und wie die erlösende heilige Liebe Gottes in der Gründung dieses Reiches sich vorherrschend offenbart; so tritt auch in dem göttlichen Leben dieses Reiches die Liebe an die Stelle, welche die Gerechtigkeit auf dem Standpunkte des Alterthums einnahm, so daß wie Plato und Aristoteles alle Cardinaltugenden auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführen konnten und nach dem griechischen Sprüchworte die Gerechtigkeit alle andere Tugend in sich schließen sollte [1],

---

1) ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι s. Aristot. Eth. Nicomach. Lib. V. cap. 3.

nach Paulus die Liebe des Gesetzes Vollziehung ist, alle andere Tugend in sich schließt und aus sich erzeugt, der Inbegriff der Vollkommenheit [1]). So kann denn auch das Gerechte als eine Bestimmung für das Handeln der Liebe gebraucht werden, insofern dies kein willkürliches, sondern ein gesetzmäßiges ist, welches die in der göttlich-menschlichen Ordnung gegründeten Verhältnisse anerkennt und achtet, so daß die Liebe Jedem giebt, was ihm darnach auf seinem Standpunkte zukommt. Röm. 13, 7. Col. 4, 1, wo als die beseelende Gesinnung bei der Verleihung des *δίκαιον καὶ ἴσον* gewiß die Liebe zu denken ist, also nur eine bestimmte Form des Handelns der Liebe dadurch bezeichnet wird.

Da Paulus als das Grundprincip des ganzen christlichen Lebens den Glauben setzt; so folgt daraus schon, daß die unmittelbare Beziehung jedes Einzelnen zu dem Erlöser bei ihm das Ursprüngliche und der Begriff der Gemeinschaft, der Begriff der Kirche ihm ein daraus abgeleiteter ist. Durch den Glauben tritt Jeder für sich selbst in die Gemeinschaft mit dem Erlöser ein, dadurch nimmt Jeder Theil an dem heiligen Geiste als dem neuen Lebensprincipe, und er wird ein Kind und Tempel Gottes. So handelt Paulus in den elf ersten Kapiteln des Römerbriefes von dem Wesen des christlichen Glaubens, ohne den Begriff der Kirche zu erwähnen. Nun aber ergiebt sich mit dem Bewußtseyn des von Christus empfangenen göttlichen Lebens auch nothwendig das Bewußtseyn einer Gemeinschaft, welche die ganze Menschheit umfaßt und über die Schranken des irdischen Daseyns hinausgeht, das Bewußtseyn

---

1) Coloss. 3, 14 σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

von dem heiligen Geiste, als dem diese Gemeinschaft erzeugenden und beseelenden Geiste, das Bewußtseyn der Einheit des göttlichen Lebens, an dem alle Gläubigen Theil haben, eine Einheit, welche alle in der Menschheit sonst bestehenden Differenzen überwiegt und sich unterordnet, wie es sich schon damals bei der ersten Entwickelung des Christenthums in der Menschheit offenbarte, daß die bedeutendsten Gegensätze, welche durch Religion, Volksthümlichkeit und Bildung unter den Menschen bestanden, durch dasselbe aufgehoben und die auf solche Weise Getrennten zu Einer Lebensgemeinschaft mit einander verbunden wurden. So spricht Paulus als etwas ganz Neues im Verhältniß zu jenen bestehenden Gegensätzen dies aus: „ihr Alle seyd in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben Söhne Gottes, denn ihr Alle, die ihr Christo durch die Taufe geweiht worden, habt Christus angezogen," es hat in dieser Beziehung keine Bedeutung mehr, ob ein Mitglied der Gemeinde Jude oder Hellene sey (der Abkunft und der früheren Religion nach), Knecht oder Freier, Mann oder Weib, denn Alle sind in der Gemeinschaft mit Christus wie Eine Person, das Eine Leben Christi in Allen. Gal. 3, 26. f. [1]). So kann das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Erlöser nicht bestehn ohne das Bewußtseyn des Vorhandenseyns einer von Einem Geiste be-

---

1) In der Stelle Coloss. 3, 11 erwähnt Paulus auch noch besonders den Gegensatz zwischen dem Civilisirten und dem Uncivilisirten, wie der Gipfelpunkt von jenem das Hellenische, so von diesem das Scythische. Es liegt darin das prophetische Bewußtseyn, daß das Christenthum auch zu ganz rohen Völkern sollte gelangen und ein neues göttliches Lebensprincip als Triebkraft zu aller wahren Bildung denselben sollte mittheilen können.

seelten Gemeinschaft der Gläubigen, welche sich zu ihm, unter dessen fortwährenden Einflusse sie allein sich entwickeln kann, sich verhält wie der Leib zu dem Haupte, in welcher alle daran Theilhabende sich wie Glieder zu einander verhalten. Röm. 12, 5. Coloss. 1, 18. Dieser Leib Christi ist die Kirche, die ἐκκλησία θεοῦ oder Χριστοῦ. Diese Gemeinschaft bildet und entwickelt sich von demselben Grunde aus, wie das christliche Leben oder der Tempel Gottes in jedem Einzelnen, von dem Grunde des Glaubens an Jesus als den Erlöser. 1. Korinth. 3, 11. Daher das dem Paulus geläufige Bild von einem Gebäude, welches auf diesem Grunde allmälig aufgeführt wird, Eph. 2, 20, und daher der paulinische Ausdruck οἰκοδομεῖν, zur Bezeichnung Alles dessen, was zur Förderung des christlichen Lebens beiträgt. Das, wovon die Entstehung dieser Gemeinschaft ausgegangen ist, bleibt daher stets das Einheitsprincip derselben. Paulus führt nun lauter Merkmale einer von innen heraus sich ergebenden Einheit an, Ephes. 4, 4 der Eine Geist, der den Einen Leib beseelt, das Eine Ziel der himmlischen Seligkeit, zu dem Alle berufen sind, der Eine Glaube an den Einen Gott, den sie durch Christum als den Vater Aller erkannt haben, — mit dem sie durch Christum und den von ihm mitgetheilten Geist auf die innigste Weise verbunden sind, so daß er mit seiner Alles leitenden, Alles schützenden Macht über Alle waltet, durch Alle hindurch seine würksame Kraft verbreitet, in Allen wohnt durch seinen sie beseelenden Geist — an den Einen Erlöser, den Alle als ihren Herrn anerkennen, dem sie durch die Taufe geweiht worden [1]). Wie das gottge-

1) Bei dem ἓν βάπτισμα ist hier gewiß nicht zu denken an die

weihte Volk in der alttestamentlichen Form der Theokratie den Gegensatz bildete gegen die übrigen heidnischen Völker, so ist dieser Gegensatz nun in geistiger und innerlicher Auffassung auf die Gemeinschaft der Gläubigen übertragen. Sie erhalten das Prädikat der ἅγιοι und ἡγιασμένοι, als das heilige, gottgeweihte Volk, was sich daher zunächst bezieht auf die objektive in der Erlösung gegründete Weihe, den objektiven Gegensatz gegen die Profanen, den κόσμος, so daß aber die subjektive von der Entwickelung des göttlichen Lebensprincips ausgehende Heiligung nothwendig darin begründet und davon unzertrennlich ist, das Prädikat der κλητοὶ als die durch die Gnade Gottes zur Theilnahme an dem Reiche Gottes und der ewigen Seligkeit Berufenen — und zwar ist diese Berufung nicht bloß als eine äußerliche vermöge der bloß äußerlichen Verkündigung des Evangeliums zu denken; sondern so daß wie es der Bestimmung nach seyn sollte und in der Idee gegründet ist, das Aeußerliche zusammengedacht wird mit dem Innerlichen, die äußerliche Verkündigung des Evangeliums mit dem dadurch würksamen inneren Ruf des göttlichen Geistes, so daß daher der Begriff der κλητοὶ mit dem Begriffe der Gläubigen, der würklich durch die Gesinnung Christo Angehörenden zusammenfällt. Ueberhaupt denkt Paulus in allen diesen Beziehungen das Aeußere und das Innere, Idee und Erscheinung mit einander, das Bekenntniß als Ausdruck des Glaubens, 1. Korinth. 12, 3, das Seyn in

Einheit in der äußerlichen Einrichtung der Taufe, was hier etwas ganz Fremdartiges seyn würde. Vielmehr beziehen sich offenbar alle hier vorkommenden Merkmale der Einheit auf dasselbe, worauf sich auch die Einheit des Glaubens bezieht.

Christo als das wahrhafte, das Christ-Seyn als Bezeichnung der von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft mit dem Erlöser, 2. Korinth. 5, 17, und so auch die Kirche als die Erscheinung des Leibes Christi, die würklich durch den Geist Gottes gestiftete Gemeinschaft. In dieser Voraussetzung redet er häufig zu den einzelnen Gemeinden.

Wenn gleich er nun aber im Ganzen von diesem Gesichtspunkte ausgeht, so konnte er es doch in Beziehung auf die Erscheinung nicht unbemerkt lassen, daß nicht Alle, welche sich als Mitglieder der Kirche äußerlich darstellten, würklich in jenem Sinne Glieder des Leibes Christi waren. Diese Unterscheidung setzt er zwar nicht gleich in dem Begriffe der Kirche, wie ja dieses aus demselben an und für sich nicht abgeleitet werden, sondern als etwas diesem Begriffe Widersprechendes, Krankhaftes, nur empirisch wahrgenommen werden kann. Durch einzelne Erscheinungen dieser Art veranlaßt, hebt er eine solche Unterscheidung hervor, wie er 1. Korinth. 6, 9 sagt, daß Diejenigen, welche sich äußerlich zum Christenthume bekennen und als Mitglieder der Kirche sich darstellen, aber durch ihren Lebenswandel mit den Anforderungen des Christenthums in Widerspruch stehn, keinen Theil an dem Reiche Gottes erhalten würden. Daraus folgt also, daß sie schon auf Erden durch ihre Gesinnung von dem Reiche Gottes, von der Gemeinschaft der Gläubigen und Erlöseten, was die eigentliche Kirche ist, ausgeschlossen seyen. An dieser Stelle handelt er von solchen Fällen, wo die fremdartigen Elemente, welche sich der äußerlichen Erscheinung der Kirche beigemischt hatten, auch äußerlich leicht wahrgenommen werden konnten und durch das Gericht der Gemeinde von ihr selbst ausgestoßen werden sollten, damit sie sich als

das, was sie ist und seyn sollte, rein erhielte, denn es ist hier ja die Rede von den offen hervortretenden und Jedem wahrnehmbaren Merkmalen eines unchristlichen Wandels. Nun konnte aber die unchristliche Gesinnung, der Mangel des durch die Liebe würksamen Glaubens vorhanden seyn, ohne sich durch solche äußerlich so leicht wahrnehmbare Merkmale zu offenbaren und in diesem Falle ließ sich doch also die Sonderung der dem Begriffe der ἐκκλησία entsprechenden und der demselben widersprechenden Elemente in ihrer Erscheinung nicht so streng vollziehen. Und dies giebt Paulus selbst zu erkennen 2. Tim. 2, 19, 20, wo er den von der christlichen Wahrheit Abgefallenen entgegensetzt Diejenigen, welche den festen Grund des Hauses Gottes bildeten, Diejenigen, welche das Siegel an sich trügen: „Der Herr kennt die Seinen" und „Jeder, wer zu dem Namen des Herrn sich bekennt, trete ab von der Sünde." „In einem großen Hause seyen nicht bloß goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, solche Gefäße, welche dem Hause zur Zierde, und welche demselben zur Schmach dienten." Das große Haus ist hier die Kirche, wie sie in der Erscheinung sich darstellt; in derselben sind nun von Denjenigen, welche nur in einem vorübergehenden Momente als Mitglieder erscheinen, ohne würklich durch die Gesinnung ihr anzugehören, vermöge derselben von dem Herrn als die Seinen anerkannt zu werden, — den Gefäßen der Schmach, — zu unterscheiden Diejenigen, welche würklich durch die Gesinnung ihr angehören, von Gott als die Seinen anerkannt werden, die Gefäße der Ehre, welche nicht auf heuchlerische Weise den Namen des Herrn anrufen; sondern dadurch, daß sie alle Sünde meiden, sich als solche bewähren. Hier bezeichnet

er ja die Unterscheidung der ächten und der unächten Mitglieder der Kirche als etwas nur durch Gott, der die verborgene Gesinnung kennt, zu Vollziehendes. So ergiebt sich demnach in der Anwendung des Begriffs der Kirche auf ihre Erscheinung die Unterscheidung zwischen der Gesammtheit Derjenigen, bei welchen die Erscheinung dem inneren unsichtbaren Wesen entspricht und der Gesammtheit Derjenigen, welche der Erscheinung der Kirche angehören, ohne an ihrem inneren Wesen Theil zu haben.

Wie nun die ἐκκλησία als der Leib Christi nicht bloß einen Theil des Lebens ihrer Mitglieder in Anspruch nimmt; sondern das ganze Leben als ein dem Erlöser angehörendes, von dem heiligen Geiste, dem Lebensgeiste der Kirche, zu beseelendes, umfassen soll, so geht daraus hervor, daß die Sorge für die Förderung dieses gemeinsamen Ganzen nicht etwa bloß einzelnen Aemtern und Personen übertragen ist; sondern alle Mitglieder als Organe desselben Geistes, durch den Christus als das regierende Haupt alle einzelnen Glieder beseelt, verbunden erhält und in dieser Verbindung mit einander leitet, zusammenwürken sollen zu demselben Zwecke. Ephes. 4, 16. So soll demnach Jeder den Standpunkt, auf welchen ihn Gott durch seine natürliche Eigenthümlichkeit, seine eigenthümliche Bildung und seine irdischen Verhältnisse gestellt hat, als einen solchen betrachten, der die Art bestimmt, auf welche er grade am besten zu diesem Zwecke mitwürken könne. Wie alles Natürliche zur Offenbarungsform für das göttliche Leben geweiht werden soll, so giebt der heilige Geist, indem er, das Ganze beseelend, Jedes Eigenthümlichkeit sich aneignet, Jedem seine besonderen Gaben, mit denen er auf seinem Standpunkte der Förderung des Ganzen zu dienen be-

stimmt ist. Daher schließt sich hier der Begriff des Charisma an, den wir oben S. 579 entwickelt haben. Ohne den heiligen Geist und die Charismen, als die nothwendigen Aeußerungen und Merkmale seiner fortdauernden würksamen Gegenwart in der von ihm beseelten Gesammtheit kann die Kirche, die von dem verherrlichten Christus ausgehende fortwährende Offenbarung göttlichen Lebens in menschlicher Form, nicht bestehn 1. Korinth. 12. Durch den das Ganze beseelenden Geist der Liebe sollen die Charismen aller einzelnen Glieder einander gegenseitig ergänzend auf die Förderung des Einen Zweckes, die Förderung des ganzen Leibes Christi, hingeleitet werden, wie dies Paulus 1. Korinth. Kap. 12 so herrlich ausführt.

Wie die Kirche nichts Anderes ist als die äußerliche sichtbare Darstellung der inwendigen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser und unter einander, so entspricht diesem zwiefachen Elemente der Kirche die Anordnung der äußerlichen sichtbaren Handlungen, welche dazu bestimmt sind, die auf eine würksame Weise darstellenden Zeichen für dies Innere abzugeben, Taufe und Abendmahl. Die Taufe bezeichnet das sich Bekennen zur Abhängigkeit von Christus und dadurch das Eintreten in die Gemeinschaft mit ihm, demnach die Aneignung alles Dessen, was Christus den mit ihm in Gemeinschaft stehenden verleiht, das Anziehen Christi, auf dessen Namen die Taufe vollzogen worden [1]), welcher erstere Ausdruck alles Dies in

---

1) Vergl. über die Bedeutung dieser Formel: auf den Namen Jemandes taufen, die Bemerkungen von Dr. Bindseil in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1832, II. Heft.

sich schließt, Gal. 3, 27 [1]). Wie nun die Gemeinschaft mit Christus und das ganze christliche Leben sich besonders bezieht auf die Aneignung der beiden Hauptmomente seines erlösenden Leidens und seiner Auferstehung s. oben S. 565, so deutet Paulus, an die Form, in der damals die Taufe vollzogen wurde sich anschließend und an dieser die Idee der Taufe anschaulich machend, in dieser Beziehung die dabei stattfindenden äußerlichen Handlungen s. o. Bd. I., S. 203. Es wird hier nämlich das zwiefache Verhältniß des Menschen zu dem frühern Standpunkte des Lebens, von dem er sich lossagt und zu dem neuen, den er ergreift, bezeichnet, in die Gemeinschaft des Todes Christi eingehn, in der gläubigen Aneignung des durch seinen Tod vollendeten Erlösungswerks mit ihm dem Geiste nach sterben, der Welt, der man bisher lebte, dem Ich, wie es früher bestand, absterben und in dem Glauben an seine Auferstehung, als Unterpfand der Auferstehung für ein ewiges göttliches Leben in verklärter Eigenthümlichkeit zu einem neuen, nicht mehr der Welt; sondern allein ihm geweihten Leben auferstehn. Röm. 6, 4. In diesem Zusammenhange der Begriffe nennt Paulus die Taufe eine Taufe auf den Tod Christi und er hätte sie darnach auch eine Taufe auf die Auferstehung Christi nennen können. Diese letztere Beziehung setzt aber die erstere voraus und diese schließt jene von selbst in sich. Aus der Gemeinschaft mit Christus als dem

1) Paulus hätte in jener Stelle sagen können: Alle, die ihr zum Glauben an Christus gelangt seyd. Er sagt aber statt dessen: die ihr auf Christus getauft worden, weil er die Taufe als das objektive Zeichen und Siegel des Verhältnisses zu Christus betrachtet, in welches man durch den Glauben eintritt.

Sohne Gottes folgt auch das neue Verhältniß der Kindschaft zu Gott, die kindliche Gemeinschaft mit Gott Gal. 3, 26 und die Theilnahme an dem von Christus mitgetheilten neuen göttlichen Lebensgeiste, dem heiligen Geiste. Christus ist es ja, der die wahre Geistestaufe, von welcher die Wassertaufe nur das Symbol ist, ertheilt und dies Eintauchen in den göttlichen Lebensgeist macht ja eben den Unterschied zwischen der Christustaufe und der johanneischen aus. Demnach ist nun also die Taufe auf Christus zugleich nothwendig die Taufe auf den Namen des Vaters und des heiligen Geistes. Jene Eine Beziehung kann nicht gedacht werden ohne die dreifache. Vermöge des vorhin bemerkten Ideenzusammenhangs ist mit dem Eintritte in die Gemeinschaft mit Christus unzertrennlich verbunden das Eintreten in die Gemeinschaft des ihm als dem Haupte angehörenden Leibes, der Gemeinde der Gläubigen. „Getauft werden mit Einem Geiste in Beziehung auf Einen Leib, demselben also einverleibt werden durch die Taufe“ 1. Korinth. 12, 13. Wie nun bei der Taufe das Eintreten in die Gemeinschaft mit dem Erlöser voraussetzt das Herausgetretenseyn aus der Gemeinschaft des Sündenlebens, das Anziehen Christi das Ausziehen des alten Menschen, das mit Christus Auferstehen das Gestorbenseyn mit Christus, das Verklärtwerden von dem neuen Geiste der Heiligung die erlangte Sündenvergebung und Reinigung von der Sünde, das Eintreten in die Gemeinschaft des Leibes Christi das Ausgetretenseyn aus der Gemeinschaft mit der sündhaften Welt; so ergiebt sich die Unterscheidung zwischen einem positiven und einem negativen Momente bei der Taufe. Daher wird bei der Taufe zusammengestellt die Abwaschung von den Sünden, die Heiligung und die Recht-

fertigung, 1. Korinth. 6, 11 [1]). Was wir von dem Begriffe der ἐκκλησία bei Paulus bemerkt haben, das läßt sich in Hinsicht auf das Verhältniß des Innern zum Aeußerlichen, der Idee zur Erscheinung, auch auf die Taufe anwenden. Wie Paulus von der Kirche redend voraussetzt, daß die äußerliche Kirche die in der Erscheinung, sich offenbarende Gemeinde der Erlöseten sey, so spricht er von der Taufe in der Voraussetzung, daß sie ihrem Begriffe entspreche, daß mit dem Aeußerlichen also auch alles Innerliche, was zum Begriffe der heiligen Handlung und zu ihrer vollständigen Vollziehung gehörte, gegeben sey, und daher konnte er von der äußerlichen Taufe alles das aussagen, was, wo die gläubige Aneignung dessen, was diese äußerliche Handlung darstellen sollte, vorhanden ist, wo die Taufe ihrem Begriffe entspricht, würklich stattfinden mußte. So sagt er, daß alle Diejenigen, welche auf Christus getauft worden, in die innige Gemeinschaft mit Christus eingetreten sind Gal. 3, 27, was doch nur von Denjenigen gelten kann, bei welchen das Innere und Aeußerliche so zusammenkommt, wie es der Begriff der Taufe erfordert. So nennt er daher die Taufe Tit. 3, 5 das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist. So sagt er, daß Christus durch die Taufe die ganze Gemeinde gereinigt habe als Vorbereitung der vollkommenen Reinheit, welche sie in ihrer Vollendung, zu der sie Christus hinanbilden wollte, darstellen soll. Eph. 5, 26 u. d. f.

---

1) Da Paulus hier mit einander verbindet das ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου und ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ, so geht wohl daraus hervor, daß er eben sowohl an die subjektive Heiligung durch die Mittheilung eines göttlichen Lebensprincips wie an die objektive Rechtfertigung hier dachte.

Was das heilige Abendmahl betrifft; so geht aus dem, was Paulus 1. Korinth. 11, 24 sagt, erstlich hervor, daß er es als ein Mahl der Erinnerung an das Leiden Christi und an alle dadurch der Menschheit verliehenen Güter betrachtete. Nach seiner Erklärung der Einsetzungsworte l. l. c. 11, 26 sollten die Gläubigen, indem sie dies Mahl mit einander feierten, im Andenken an das letzte Mahl Christi mit den Jüngern das, was sie dem Leiden Christi verdankten, lobpreisend verkündigen, bis zu seiner Wiederkunft, bis sie also zur unmittelbaren Anschauung Christi und zur vollendeten Theilnahme an allem Dem, was durch sein erlösendes Leiden der Menschheit erworben worden, gelangt seyn würden. Also sollten die Gläubigen das Abendmahl feiern zu gemeinsamer Lobpreisung des Herrn, daß man seinem Leiden die Erlösung verdanke, als Unterpfand der fortdauernden Gemeinschaft mit ihm, bis sie zur vollkommenen Gemeinschaft mit ihm in unmittelbarer Anschauung gelangt seyn würden. Ferner erwähnt Christus hier nach der Anführung des Paulus des neuen durch seine Selbstaufopferung zwischen Gott und der Menschheit gestifteten Verhältnisses, des neuen Bundes, was sich an das Vorherbemerkte auch natürlich anschließt, denn wie das durch Christi Leiden vollendete Erlösungswerk die Grundlage dieses neuen Verhältnisses ist, welches an die Stelle des alten gesetzlichen getreten, so ergiebt sich von selbst die Beziehung auf die Stiftung desselben. Und wie bei der Einsetzung des Abendmahls Manches eine Anspielung auf die Gebräuche bei dem Passahmahle enthält; so findet sich hier auch der natürliche innere Vergleichungspunkt zwischen der Stiftung der irdischen partikulären Theokratie, welche von der Be-

freiung der Juden aus der irdischen Knechtschaft und ihrer Vereinigung zu einer unabhängigen, selbstständigen Volksgemeinde ausging, und der Stiftung der allgemeinen himmlischen Theokratie, welche von der Befreiung der Mitglieder derselben aus der geistigen Knechtschaft der Sünde und ihrer Vereinigung zu einer innerlich unabhängigen und selbstständigen Gemeinde Gottes ausging. Wenn man nun alles dies in paulinischem Geiste auffaßt, so versteht sich von selbst, daß alles dies nur in der lebendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser, ohne welche nichts in dem christlichen Leben seine rechte Bedeutung hat, recht erfüllt werden kann. Und wie Paulus gewiß nicht annehmen konnte, daß eine von Christus zu einem bestimmten Zwecke eingesetzte Handlung demselben nicht entsprechen sollte, so mußte er gewiß mit der von Christus als Unterpfand seiner Gemeinschaft eingesetzten Handlung eine besondere Mittheilung dieser Gemeinschaft verbunden setzen.

In Beziehung auf die Art, wie er sich das Verhältniß des äußerlichen Zeichens zu dem Leibe und Blute Christi dachte, ist wichtig die Form, in welcher er die Worte Christi V. 25 anführt. Er sagt: „Dieser Kelch ist die *καινὴ διαθήκη*, welche durch Vergießung meines Blutes gestiftet wird.“ Dies kann doch nur heißen: der Kelch stellt dar, versinnlicht euch die Stiftung dieses neuen Verhältnisses. Und nach der Analogie muß denn auch das erste *τοῦτό ἐστι* eben so aufgefaßt werden, es stellt dar den Leib [1]. Zwar sagt er gleich nachher, daß wer dies

1) Gewiß wurde Denen, welche die tropische Auffassung der Einsetzungsworte vertheidigten, sehr mit Unrecht der Vorwurf gemacht, daß sie von der buchstäblichen Auffassung abweichend den

auf eine unwürdige Weise thue, das heißt mit profaner Stimmung, nicht einer solchen, welche der Zweck der heiligen Handlung verlange, nicht eingedenk dieses Zweckes, so daß er, wie es Paulus selbst V. 29 erklärt, das, was den Leib Christi darstellen soll, von den gewöhnlichen Nahrungsmitteln nicht unterscheide, ein Solcher versündige sich gegen den Leib und das Blut des Herrn. Aber aus diesen Worten läßt sich die Art wie Paulus über das Verhältniß des Brodtes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi dachte keineswegs bestimmen, denn die Versündigung, von der er hier redet, bezieht sich ja dem Zusammenhange nach offenbar nur auf das Verhältniß der Gemüthsstimmung zu dem heiligen Zwecke der Handlung. Von jedem Standpunkte, wo auch nur die symbolisch-religiöse Bedeutung des Abendmahls festgehalten wurde, konnte dies gesagt werden gegen Solche, auf welche sich diese Worte des Paulus beziehen, Solche, welche das heilige Mahl wie ein gewöhnliches Mahl genossen. Auch, was er nachher sagt, daß wer das Abendmahl unwürdig genieße, es sich selbst

---

Worten Gewalt anthäten. Ist die buchstäbliche Auffassung der Verhältnisse und Beziehungen, unter denen etwas gesprochen, dem Zusammenhange und Zwecke der Rede zuwider; so ist grade die buchstäbliche Auffassung die unnatürliche und gezwungene. Und dies ist bei der Erklärung dieser Worte des Herrn allerdings der Fall, denn da Christus noch sinnlich gegenwärtig unter den Jüngern ihnen sagte, dies Brodt sey sein Leib, dieser Wein sein Blut; so konnten sie es nicht anders als in einem symbolischen Sinne verstehn, wenn Christus nichts weiter hinzusetzte. Zumal da sie an ähnliche symbolische Ausdrucksweisen aus dem Umgange mit ihm gewöhnt seyn mußten und da grade dies Symbol aus einer andern Rede Christi — s. unten bei der Lehre des Johannes — seine natürliche Auslegung erhält.

als Gericht genieße, sich selbst zur Verdammung, auch dies kann in jener Hinsicht gar nichts entscheiden, auch hier kommt es nur auf die Beziehung des religiösen Bewußtseyns an. Wer in profaner Stimmung an dem Abendmahle Theil nimmt, ohne von dem Bewußtseyn der heiligen Bedeutung dieser Handlung durchdrungen zu seyn, der spricht durch ein solches leichtfertiges Handeln sich selbst das Verdammungsurtheil und macht sich dadurch strafwürdig. In den Uebeln, welche die Gemeinde damals trafen, sieht der Apostel daher Merkmale des strafenden göttlichen Gerichts.

Sodann redet der Apostel vom Abendmahle Kap. 10 desselben Briefes, wo er den Korinthern nachweisen will, daß sich die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten mit der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft, mit der Theilnahme am heiligen Abendmahle nicht vereinigen lasse. Er will zeigen, daß man durch die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten in die Gemeinschaft des Götzendienstes wieder zurücktrete. Die heidnischen Opfermahlzeiten verhielten sich zu der heidnischen Religionsgemeinschaft ähnlich wie die jüdischen Opfermahlzeiten zur Gemeinschaft des jüdischen Cultus sich verhielten, wie die Abendmahlsfeier zur christlichen Religionsgemeinschaft sich verhalte. Und in dieser Beziehung sagt er: der Kelch, über den das Dankgebet ausgesprochen, und das Brodt, das gebrochen werde, sey die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi; das kann nur heißen: es bezeichne, stelle dar diese Gemeinschaft, es sey das Mittel, wodurch man diese Gemeinschaft sich aneigne, nämlich auch hier die Handlung in ihrer dem Begriffe entsprechenden Totalität in der Zusammengehörigkeit des Innern und des Aeußern gedacht, in demselben Sinne wie Paulus sagt, daß Alle,

welche auf Christus getauft worden, ihn angezogen hätten [1]). Wie bei den beiden andern Stücken, mit denen das Abendmahl hier in seinem Verhältnisse zum Christenthume verglichen wird, ist das Wesentliche hier nur eine für das religiöse Bewußtseyn dadurch bezeichnete Gemeinschaft, über die Art dieser Gemeinschaft kann aus diesen Worten sonst nichts weiter bestimmt werden.

Indem nun das Abendmahl die Gemeinschaft mit Christus darstellt, so ist damit zugleich auch von selbst die Beziehung auf die darin begründete Gemeinschaft der Gläubigen unter einander als Glieder des Einen Leibes Christi gegeben. In dieser Hinsicht sagt Paulus 1. Kor. 10, 17. „Es ist Ein Brodt, und wir Einzelne bilden mit einander Einen Leib, denn wir Alle nehmen Theil an dem Einen Brodte,“ d. h. wie wir Alle an dem Einen Brodte Theil nehmen und dies Brodt den Leib Christi uns darstellt, so wird damit bezeichnet, daß wir Alle wie Glieder des Einen Leibes Christi uns zu einander verhalten [2]).

Der Begriff von der Kirche Christi hängt nach der paulinischen Auffassung genau zusammen mit dem Begriffe vom Reiche Gottes. Jenes ist der besondere Begriff, welcher auf diesen als den allgemeineren zurückgeführt werden muß. Der Begriff der Kirche ist nämlich dem

---

1) Es war consequent, wenn ältere Kirchenlehrer bei der Taufe, wie bei dem Abendmahle, eine leibliche Mittheilung Christi annahmen.

2) In den Worten 1. Kor. 12, 13 könnte in den Worten [εἰς] ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν wohl eine Anspielung auf das Abendmahl zu finden seyn und in diesem Falle auf die von der geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser ausgehende Theilnahme an dem ἓν πνεῦμα, wie bei der Taufe; ähnlich vielleicht 1. Kor. 10, 3, 4.

Begriffe des Reiches Gottes unterzuordnen, insofern durch diesen theils ein Ganzes der successiven geschichtlichen Entwickelung, theils eine größere Gesammtheit der coëxistenten geistigen Schöpfung bezeichnet wird. Die erstere Beziehung führt uns zu der ursprünglichen Gestaltung des Begriffs vom Reiche Gottes, durch welche die christliche vorbereitet worden und an welche sie sich anschloß. Nämlich das von innen heraus zu bildende allgemeine Gottesreich, welches die ganze Menschheit umfassen sollte, oder die Vereinigung der ganzen Menschheit zu Einer von einem gemeinsamen Gottesbewußtseyn beseelten Gemeinde wurde vorbereitet und vorgebildet durch die Stiftung und Entwickelung einer durch das Gottesbewußtseyn als Grundlage und Mittelpunkt aller gesellschaftlichen Einrichtungen äußerlich bestimmten Volksgemeinschaft, die nationale und partikuläre Theokratie im jüdischen Volke. Durch das Christenthum sollte das Reich Gottes nicht als etwas ganz Neues erst gestiftet; sondern das ursprüngliche in seiner Grundlage schon vorhandene Reich Gottes nur aus seiner partikularistischen Beschränkung und seiner sinnlichen Hülle zur Freiheit entwickelt, aus einem sinnlichen und äußerlichen zu einem geistigen und innerlichen, eben dadurch aus einem volksthümlichen zu einem die ganze Menschheit in sich aufzunehmen bestimmten verklärt werden. Dies ist eben dadurch geschehn, daß der Glaube an den Erlöser, welchen vorzubilden und vorzubereiten die höchste Bestimmung des Judenthums war, das Mittel wurde zur Theilnahme an dem Reiche Gottes für Alle. So stellt es Paulus überall dar, daß auch die bisher außerhalb der geschichtlichen Verbindung mit der Entwickelung des Reiches Gottes in der Menschheit lebenden Heiden, durch den Glauben an den

Erlöser Mitbürger der Heiligen, Mitglieder des Hauses Gottes geworden seyn, aufgebaut auf dem von Aposteln und Propheten gelegten Grunde, wo den Grundstein selbst Jesus Christus bilde. Eph. 2, 19, 20. Dasselbe unter einem andern Bilde von der ursprünglichen Wurzel des Stammes der Theokratie im Judenthume Röm. 11, 18. Sodann schloß sich das Christenthum der Erwartung einer Wiederherstellung und Verherrlichung der Theokratie an, welche aus dem Bewußtseyn des gesunkenen Zustandes der jüdischen Theokratie immer lebendiger hervorgegangen war. Von dem partikulär- und sinnlich-theokratischen Standpunkte aus wurde auch diese Verherrlichung als etwas Aeußerliches, Sinnliches und Partikularistisches erwartet. Der Messias sollte durch göttliche Wundermacht die gesunkene Theokratie unter dem jüdischen Volke siegreich zu einer sichtbaren Herrlichkeit, wie es sie noch nie besessen, erheben und an der Stelle der bisherigen irdischen vergänglichen Weltordnung eine neue höhere und unwandelbare gründen. So erscheint das Reich des Messias als die vollendete Form der Theokratie, zum Beschlusse des irdischen Entwickelungsganges der Menschheit, das Herrlichste, dem nichts Aehnliches je bestand, was rohe Phantasie unter sinnlichen Bildern sich ausmalte, das Reich, in dem der Messias selbst sinnlich gegenwärtig an Gottes statt regiert und alle Verhältnisse nach seinem Willen gestaltet. So erschien demnach das Reich des Messias als etwas der Zukunft allein Angehörendes, der gegenwärtige Zustand der Welt mit ihren Uebeln und Mängeln entgegengesetzt jenem zukünftigen goldenen Zeitalter, aus dem alles Böse und alles Uebel gebannt seyn sollte, der Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* = *αἰὼν πονηρὸς* und des *αἰὼν μέλλων*.

Durch das Christenthum erhielt dieser Gegensatz der mit dem Begriffe von dem Reiche Gottes vorgegangenen Umbildung zufolge auch eine andere Anwendung und er wird wie von dem Aeußerlichen zum Innerlichen verklärt, so von der Zukunft auf die Gegenwart bezogen. Durch den Glauben an den Erlöser ist das Reich Gottes, das Reich des Messias im Innern der Menschheit schon gegründet und, indem es von innen heraus sich entwickelt, ist es alles Menschliche in sich aufzunehmen bestimmt. So ist auch jene höhere Weltordnung, welche von jenem Standpunkte als eine nur zukünftige gesetzt wurde, mit dem durch den Glauben empfangenen göttlichen Leben in den Gläubigen schon eingetreten und dem Principe nach verwürklicht. Sie sind dem Geiste und der Gesinnung nach aus der Welt, in der das Böse vorherrscht, ausgetreten, die Erlösung führt die Enthebung aus dieser Welt des Bösen mit sich [1]), und die Gläubigen, welche an dem Geiste, dem Gesetze, den Kräften und der Seligkeit jener höhern Welt schon Theil haben, bilden daher den Gegensatz gegen den *αἰὼν οὗτος*, den *αἰὼν πονηρὸς*. So fällt von dieser Seite der Begriff des Reiches Gottes, Reiches Christi bei Paulus mit dem Begriffe der in den Gemüthern bestehenden Kirche, der unsichtbaren Kirche [2]), der Gesammtheit der Würkungen des Christenthums in der Menschheit, und der Begriff des *αἰὼν οὗτος* mit dem Begriffe des ungöttlichen dem Christenthume widerstreitenden Zeit- und Weltgeistes zusammen.

---

1) Mit der Erlösung von der Sünde auch nothwendig dies Heraustreten aus dem ἐνεστὼς αἰὼν πονηρὸς Galat. 1, 4.

2) Das ist ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, die Mutter der Gläubigen. Gal. 4, 26.

Aber wie wir dies schon in Beziehung auf das christliche Leben überhaupt bemerkten und wie es in dem nothwendigen Zusammenhange der Begriffe πίστις und ἐλπὶς gegründet ist, so enthält doch der paulinische Begriff vom Reiche Gottes auch nothwendig die Beziehung auf eine Zukunft; denn wie das christliche Leben des Einzelnen im Kampfe nach innen und außen fortschreitend sich entwickelt einem Ziele der Vollendung entgegen, welches in dem irdischen Daseyn nie erreicht wird, so gilt dasselbe auch von der Erscheinung des Reiches Christi auf Erden, welche den ganzen Zusammenhang des christlichen Lebens in der Menschheit umfaßt. Mit dem Bewußtseyn der Erscheinung des Reiches Gottes ist auch nothwendig gegeben das Bewußtseyn dieser Erscheinung als einer noch sehr getrübten, unvollkommenen, im Kampfe mit der Welt bestehenden, einer Erscheinung, welche der Idee und dem inneren Wesen noch keineswegs entspricht. Die Idee des Reiches Gottes kann daher in ihrer Realität nur so verstanden werden, wenn man dasselbe als die Anlage und den Keim dessen betrachtet, was in der Zukunft seine Vollendung erhalten wird, und diese Vollendung stellt Paulus nicht als etwas dar, das sich aus dem natürlichen Entwickelungsgange der Kirche von selbst herausbildet, sondern was, wie die erste Gründung des Reiches Christi, durch ein unmittelbares Eingreifen Christi selbst herbeigeführt wird. Daher entstehn nun die verschiedenen Beziehungen dieses Begriffs. Bald wird dadurch die gegenwärtige Erscheinungsform des Reiches Gottes in der Menschheit bezeichnet, das innere Gottesreich, welches durch das Evangelium in den Gemüthern gegründet ist, bald die zukünftige Vollendung, die vollkommene Erscheinungsform des siegreich eintretenden

und Alles umbildenden Gottesreiches, bald das Gegenwärtige in seiner Einheit mit dem Zukünftigen und in der Beziehung auf dasselbe. In der ersten Beziehung 1. Korinth. 4, 20. Das Reich Gottes besteht nicht, die Theilnahme an demselben erweiset sich nicht in Dem, was man im Munde führt; sondern in der Kraft des Lebens, nicht in christlichen Prunkreden, wie bei der korinthischen Gemeinde; sondern in der Kraft der Gesinnung. Röm. 14, 17. Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, die Güter desselben sind nicht äußerliche, sinnliche; sondern es sind innerliche Güter, in deren Besitze sich die Theilnahme am Reiche Gottes zu erkennen giebt, wie Rechtfertigung, Friede im inwendigen Menschen und das Seligkeitsgefühl des göttlichen Lebens [1]). Die Beziehung auf das Zukünftige tritt hervor, wo von dem *συμβασιλεύειν* der Gläubigen mit Christus die Rede ist, wo er sagt, daß Diejenigen, welche, obgleich sie die äußerliche Taufe empfangen haben und sich äußerlich zum Christenthume bekennen, doch durch ihren Lebenswandel in Widerspruch mit demselben stehn, das Reich Gottes nicht

1) Der Zusammenhang an dieser Stelle Röm. 14, 16 scheint mir der zu seyn: Gebt also keine Veranlassung dazu, daß euer Gut, welches ihr als Bürger des Reiches Gottes besitzt (hier insbesondere eure Christenfreiheit) von Andern gelästert werde, denn dieses euer Gut ist nicht von der Art, daß ihr fürchten müßtet es zu verlieren, wenn ihr von eurer Christenfreiheit keinen Gebrauch machet, nicht esset und trinkt, was ihr als Christen, freie Bürger des Gottesreiches zu essen und zu trinken berechtigt seyd. Euer Gut ist ein im Innern gegründetes, unabhängig von diesen äußerlichen Dingen, denn die Güter des Reiches Gottes sind nicht äußerliche, sinnliche; sondern sie sind im Innern gegründet, sie bestehn in dem was göttlich ist, wie dies nun Paulus bestimmter bezeichnet.

ererben werden, 1. Korinth. 6, 10. Die vermittelnde Auffassung 1. Thessal. 2, 12, wo die Christen aufgefordert werden zu wandeln auf eine solche Weise, welche würdig ist des Gottes, der sie ruft zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit, dies als etwas noch Zukünftiges, insofern die δόξα dieses Reiches noch nicht erschienen ist; 2. Theß. 1, 5, daß die Christen gewürdigt würden des Gottesreiches, für das sie auch leiden, — wie sie schon jetzt diesem Reiche angehören, kämpfen und leiden als Mitglieder desselben, sie also auch an der Erscheinung desselben in seiner Vollendung Theil erhalten sollten.

Nicht aber bloß in dieser Beziehung, insofern die Erscheinungsform des Reiches Gottes auf Erden Glied einer allgemeinern Entwickelungsreihe ist, erscheint dieselbe bei Paulus als Theil eines größern Ganzen; sondern es kommt noch eine andre Beziehung hinzu, welche sich an diese anschließt. Wie die Kirche die Pflanzschule einer Himmelsgemeinde ist, welche nach ihrer vollendeten Entwickelung daraus hervorgehn soll, erscheint sie schon hienieden als Theil eines nicht bloß auf die Menschheit beschränkten; sondern auch eine höhere Geisterwelt, in welcher das Urbild, zu dessen Verwürklichung die Menschheit erst hinangebildet werden soll, schon verwürklicht ist, umfassenden Gottesreiches. Das Gottesbewußtseyn wird durch den christlichen Universalismus nicht bloß als das gemeinsame beseelende Princip der Menschheit; sondern als das Band, wodurch die Menschheit mit allen Stufen einer höheren Geisterwelt zu Einer Gottesgemeinde vereinigt ist, dargestellt, wie Christus selbst im Vaterunser die Idee des Reiches Gottes in dieser allgemeinen Beziehung vorgezeichnet hat. So stellt Paulus „Gott, den Vater unsres

Herrn Jesu Christi" nicht bloß als den gemeinsamen Vater der Menschheit dar; sondern auch als den, nach welchem alle Gemeinschaft im Himmel und auf Erden sich nennt. Ephes. 3, 15. Durch die Sünde waren die Menschen wie von Gott, also auch von der höheren Geisterwelt, in der das Reich Gottes schon verwürklicht ist, entfremdet. Wie Christus, indem er die Menschen mit Gott versöhnte, sie unter einander selbst zu Einer Gottesgemeinde verband, die Scheidewand, Ephes. 2, 14, die sie von einander trennte, aufhob, Juden und Heiden zu Einem von ihm als dem Haupte beseelten Leibe mit einander verband, Ephes. 2, 16, so hat er auch eben dadurch, indem er die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zurückführte, zur Gemeinschaft mit den schon bestehenden Theilen des vollendeten Gottesreiches sie verbunden. In dieser Hinsicht sagt Paulus, daß Christus, indem er Frieden gestiftet, Alles im Himmel und auf Erden zu Einem Gottesreiche verbunden habe. Coloss. 1, 20 [1]).

---

1) Die Stelle Col. 1, 20 hat allerdings besondere Schwierigkeiten. Wenn Paulus Ephes. 2, 16 sagt, daß Christus Juden und Heiden mit Gott versöhnt und sie dadurch mit einander zu Einem geistigen Leibe verbunden habe; so ist diese Stelle nicht ganz gleichartig, da hier der Begriff des Versöhntwerdens mit Gott mit gleichem Rechte auf beide Theile angewandt werden kann. Dies kann aber nicht geschehn, wo die beiden Theile Engel und Menschen sind. Selbst wenn man die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung und einer Erlösung der gefallenen Geister dem Paulus zuschreiben wollte, würde dies doch nicht hinreichen, die Schwierigkeit an dieser Stelle zu heben, da hier keine Unterscheidung zwischen guten und bösen Engeln bezeichnet; sondern der Satz in gänzlicher Allgemeinheit ausgesprochen wird. Man müßte also zu der Idee von einer Erlösungsbedürftigkeit aller geschaffenen Geister als endlicher Wesen,

Darnach wird nun auch Christus als Haupt der Gemeinde Gottes von dem Apostel in einer zwiefachen

---

einem allen Geschöpfen als solchen anklebenden Mangel, der erst durch die erlösende Thätigkeit des selbst in die Schranken der Schöpfung eingetretenen Logos aufgehoben werden mußte, hinkommen. Aber diese Lehre läßt sich bei dem Paulus nirgends nachweisen und stimmt auch mit dem Lehrbegriffe desselben durchaus nicht überein. Ich muß zwar dem neusten achtungswerthen Ausleger dieses Briefes, dem Herrn Pfarrer Bähr s. dessen Commentar, Basel 1833, darin beistimmen, daß die Zusammensetzung des „ἀποκαταλλάξαι" nicht, wie sonst gewöhnlich, mit dem Dativ der Person, mit der Einer versöhnt wird, sondern mit „εἰς αὐτὸν" einen Fingerzeig für das richtige Verständniß enthalte; aber ich kann ihm darin nicht beistimmen, wenn er meint, daß der Begriff des Versöhnens hier ganz aufzugeben und bloß der Begriff des Vereinigens daraus abzuleiten sey. Von einem solchen Gebrauche des Wortes findet sich bei Paulus kein Beispiel und da gleich nachher in V. 21 der Begriff der Versöhnung so bestimmt hervortritt; so läßt sich desto weniger annehmen, daß das Wort in dem vorhergehenden Verse eine andre Bedeutung haben sollte. Vielmehr weiset das εἰς αὐτὸν, welches, wie auch Bähr anerkennt, auf dasselbe Subjekt wie das vorhergehende δι' αὐτοῦ zu beziehen ist, entsprechend dem δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν V. 16, darauf hin, daß Paulus bei dem ἀποκαταλλάξαι allerdings neben dem Begriffe des Versöhnens noch einen andern, den Bähr allein gelten lassen will, im Sinne hat, auf welchen sich das εἰς αὐτὸν bezieht, doch so daß jener vorangeht. Nämlich versöhnen zu ihm hin, d. h. im prägnanten Ausdrucke, versöhnen und die Versöhnten zu ihm hinbringen, daß sie unter ihm als dem gemeinsamen Haupte sich mit einander vereinigen, wie er das Ziel von Allen ist. Nun ist das antecedens, der Begriff der Versöhnung, bloß auf einen Theil der bezeichneten Glieder, das consequens auf Alle zu beziehen. Aehnlich, meine ich, ist diese Stelle auch von Andern neulich aufgefaßt worden.

Beziehung betrachtet. Er unterscheidet nämlich in ihm das Göttliche und das Menschliche, und er setzt ihn nach dieser zwiefachen Beziehung in ein zwiefaches, aber in dem Erlösungswerke organisch verbundenes Verhältniß zur Schöpfung und zu dem allgemeinen Reiche Gottes. Paulus und Johannes gebrauchen zur Bezeichnung des dem Erlöser einwohnenden göttlichen Wesens die unter den jüdischen Theologen von einer gewissen spekulativen oder theosophischen Geistesrichtung schon früher ausgebildete Idee von einem vermittelnden göttlichen Offenbarungsprincip, durch welches die ganze Schöpfung mit dem verborgenen unbegreiflichen Wesen Gottes zusammenhängt. Eine ursprüngliche aller Lebensmittheilung aus Gott vorangehende Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes, das Wort, in welchem das verborgene Wesen sich offenbart, gleichwie der Mensch das Verborgene seines Geistes offenbart durch die Sprache, als hypostasirt gedacht in einem Geiste, in dem sich das Wesen Gottes auf die vollkommenste Weise darstellt, die Universaloffenbarung des göttlichen Wesens im Verhältnisse zu den vereinzelten individualisirten Offenbarungen Gottes in der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe. Eine der lieber in Anschauungen und Bildern als in Begriffen sich bewegenden Geistesform des Orients entsprechende Bezeichnung der Idee von einer Selbstoffenbarung Gottes, welche die ganze Schöpfung voraussetzt und in der sie wurzelt, ohne welche kein Gedanke von und an Gott in der menschlichen Seele entstehn könnte. Man ist keineswegs hinlänglich berechtigt, diese Idee aus dem alexandrinischen Platonismus allein abzuleiten, wenn auch eine gewisse Bezeichnungsweise derselben daher abzu-

leiten ist [1]). Sondern vielmehr bildete diese Idee einen natürlichen Uebergangspunkt aus dem gesetzlichen eine unendliche Kluft zwischen Gott und den Menschen setzenden Judenthume zu dem Evangelium, welches diese Kluft aufheben sollte, indem es einen sich der Menschheit mittheilenden und eine Lebensgemeinschaft zwischen sich und der Menschheit stiftenden Gott offenbarte. Wie durch den Messias dies verwürklicht werden sollte, wie das messianische Zeitalter schon in den prophetischen Elementen des alten Testaments als ein solches bezeichnet war, in welchem durch eine allgemeine Mittheilung göttlichen Lebens, eine allgemeine Verbreitung des göttlichen Geistes an die Menschheit, die Theokratie verherrlicht werden sollte, so mußte die Erscheinung des Messias selbst, von dem diese neue Entwickelung der Theokratie ausgehn sollte, aufgefaßt werden als die vollkommenste Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes in der menschlichen Natur, als menschliche Erscheinung des Wortes, von dem die ganze Schöpfung ausgegangen, und wo die Messiasidee aus ihrer volksthümlich theokratischen Hülle sich frei machte, mußte sie auch jenes höhere Element der Idee einer göttlichen Wesensmittheilung in der Form der menschlichen Natur in sich aufnehmen. Was Männer von so verschiedener Geistesart und Bildung, wie Paulus und Johannes, veranlaßte eine solche Idee mit der Lehre von der Person

---

1) Bei Philo selbst sind diejenigen Bezeichnungen der Logosidee, in welchen das zum Grunde liegende platonische Element sich leicht erkennen läßt, wohl zu unterscheiden von denjenigen, welche offenbar aus einer anderweitigen Ueberlieferung abgeleitet und erst nachher mit platonischen Ideen von ihm überkleidet worden sind.

Christi in Verbindung zu setzen, war wahrlich nichts Zufälliges; sondern das Ergebniß einer höheren Nothwendigkeit, welche gegründet ist in dem Wesen des Christenthums, in der Macht des Eindrucks, den das Leben Christi auf die Gemüther der Menschen gemacht hatte, in dem Wechselverhältnisse zwischen der Erscheinung Christi und dem als innere Gottesoffenbarung in den Tiefen des höheren Selbstbewußtseyns sich darstellenden Urbilde. Und alles Dies fand seinen Anschließungspunkt und seine Bewährung in der Art wie Christus selbst, der untrügliche Zeuge, sein Selbstbewußtseyn von der Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm ausgesprochen hatte [1]). Wäre diese Lehre damals, als sie zuerst von Paulus vorgetragen wurde, eine noch ganz neue, ihm eigenthümliche gewesen; so hätte sie

---

1) Wenn gleich in den drei ersten Evangelien vermöge des eigenthümlichen Charakters derselben, nach welchen das rein Menschliche mehr vorherrscht, wenigere solcher Aeußerungen Christi vorkommen, so finden sich doch auch in diesen einige, welche die Idee eines Sohnes Gottes, in dem Sinne, wie Paulus und Johannes ihn darstellen, andeuten oder voraussetzen. Matth. 11, 27. Matth. 22, 44. Matth. 28, 18, 20. Vergl. die trefflichen Bemerkungen in Baumgarten-Crusius Grundzügen der biblischen Theologie S. 378. Auch die Totalanschauung von dem Christus der ersten Evangelien, so manches einzelne Wort göttlicher Zuversicht, entspricht nur dem Sohne Gottes, wie ihn Paulus und Johannes darstellen. Und die Prädikate ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (der als Mensch erschienene Messias, der das Urbild der Menschheit verwürklicht, die menschliche Natur zur höchsten Würde erhebt) und des υἱὸς τοῦ θεοῦ (was im Munde Christi etwas anderes bezeichnet als den gewöhnlichen jüdischen Messiasbegriff), welche Christus sich beilegt, beziehen sich gegenseitig auf einander und setzen sowohl die Unterscheidung als das Zusammenseyn und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm voraus.

ja als widerstreitend dem gewöhnlichen monotheistischen Gesichtspunkte der Juden, mannigfachen Gegensatz anregen müssen, selbst bei den Aposteln, denen nach ihrem Bildungsgange ein solches spekulatives oder theosophisches Element fremd geblieben war, wenn dies nicht in dem von Christus empfangenen Lehrinhalte und in ihrem christlichen Bewußtseyn von selbst einen Anschließungspunkt fand. Welchen Widerstand hatte hingegen Paulus zu bekämpfen, — wenn gleich Petrus ihm schon vorgearbeitet, — da er die von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes unabhängige Geltung des Evangeliums behauptete, und doch stand auch diese Lehre von Christus mit dem gewöhnlichen Judaismus in Widerspruch [1]), wie denn auch der Judaismus im Christenthume späterhin seine Opposition gegen das in Lehre und Leben sich als eine neue selbstständige Schöpfung geltend machende Christenthum auf diesen Punkt

---

1) Wie auch wohl Paulus selbst einen Gegensatz gegen die gewöhnliche jüdische Idee von einem als Nachkomme Davids besonders dem jüdischen Volke angehörenden Messias, der aus den jüdischen theokratischen Formen nicht heraustreten sollte, bezeichnet Röm. 1, 3, 4: Der Sohn Gottes, welcher der leiblichen Abstammung nach der Nachkommenschaft Davids angehört, aber als Sohn Gottes von seiner Auferstehung an auf eine kräftige Weise sich erwiesen hat vermöge des heiligen Geistes, d. h. der seit seiner Auferstehung aus allen diesen besonderen irdischen volksthümlichen Beziehungen, in welchen er als geborner Jude aus dem Geschlechte Davids zu stehen schien, herausgetreten ist, sich wie er es seinem inneren, wenn gleich früher noch in der irdischen Erscheinungsform verhüllten Wesen nach ist, als der der ganzen Menschheit angehörende, über alle solche besondere irdische Beziehungen erhabene Gottessohn durch das von ihm ausgehende göttliche Leben offenbart und erwiesen hat. Vergl. 2. Korinth. 5, 16.

besonders hinwandte. Gewiß kann aber Keinem, der die geschichtliche Entwickelung unbefangen betrachtet, dieser Judaismus als eine Reaction des ursprünglichen Elements der Lehre Christi gegen fremdartige Beimischungen; sondern er muß Jedem als eine Reaction des jüdischen Geistes gegen den Geist des Christenthums, der die jüdischen Formen, in die er zuerst eingehüllt war, zersprengt und zu der von dem göttlichen Stifter beabsichtigten neuen Schöpfung sich entwickelt hatte, erscheinen. So ist ja auch die Lehre von dem Sohne Gottes als Menschensohn in dem johanneisch-paulinischen Sinne nicht etwa bloß ein einzelnes zufällig beigemischtes Element im Christenthume; sondern sie hängt mit dem ganzen Wesen desselben in Glaubens- und Sittenlehre — göttliches Leben in menschlicher Form — genau zusammen.

Indem nun Paulus den Erlöser zugleich nach jenem höheren Gesichtspunkte und nach seiner menschlichen Erscheinung betrachtet, vereinigt er unter Einem Gesichtspunkte die Beziehung auf die allgemeine das ganze Weltall umfassende und die besondere neue geistige Schöpfung, welche durch das Evangelium in der Menschheit hervorgebracht worden, das allgemeine die ganze Geisterwelt umfassende und das besondere in der Form der Kirche auf Erden gestiftete Gottesreich. Diese zwiefache Beziehung in ihrer Einheit darzustellen wird Paulus durch die Polemik gegen die Anmaßungen einer gewissen Geisterlehre s. oben S. 376 f. in seinem Briefe an die Colosser besonders veranlaßt. Der welcher ist das Bild des verborgenen unbegreiflichen Gottes, in welchem derselbe vor allem geschaffenen Daseyn sich offenbarte, der die Urbilder alles Daseyns in

sich trug [1]), in dem alles Irdische und Himmlische, alle unsichtbaren Mächte, welche sie auch seyn mögen, wie alles Sichtbare geschaffen worden, durch den und in Beziehung auf den [2]) Alles geschaffen worden, der vor Allem da ist [3]) und in welchem (in dem Zusammenhange mit welchem) alles Daseyn fortbesteht, derselbe also, der das Haupt des ganzen, das All umfassenden Gottesreiches ist, derselbe ist das Haupt der ihm als sein Leib (vermöge seines Eingetretenseyns in die Gemeinschaft mit der leiblichen Menschennatur) angehörenden Gemeinde, insofern er als der Erstgeborene von den Todten der Erstling der neuen Schöpfung in der Menschheit ist, damit er so auf jeder Stufe des Daseyns der Erste werden sollte, wie der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, so der πρωτότοκος τῆς καινῆς κτίσεως [4]).

---

1) Col. 1, 16 das ἐν αὐτῷ von dem δι' αὐτοῦ wohl zu unterscheiden, jenes das Begründetseyn der Idee nach, wie der Logos der ideale Grund alles Daseyns ist, dies das Vermittelnde bei der Verwürklichung der göttlichen Idee bezeichnend.

2) Insofern die Offenbarung und somit die Verherrlichung Gottes in der Schöpfung nur durch ihn, in dem allein Gott sich offenbart, vollzogen werden kann, durch ihn sich Alles auf Gott zurückbezieht.

3) Das ἐστὶ, das göttliche Seyn bezeichnend; aber auch mit besonderer Beziehung auf das ἐστὶ V. 18.

4) Man kann gegen diese Auffassung nicht sagen, daß wenn Paulus die Beziehung auf das Göttliche und das Menschliche hätte bezeichnen wollen, er die Unterscheidung des κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bemerklich gemacht haben würde, denn wo Paulus solche Merkmale gebraucht, will er das Antithetische besonders hervorheben; hier aber kommt es ihm darauf an, bei der Unterscheidung die Einheit des Subjekts besonders zu bezeichnen und deshalb würde es seinem Zwecke zuwider gewesen seyn, die Gegensätze schärfer zu bezeichnen. Auch herrscht an jenen Stellen das dialektische Element, hier aber der Schwung der Begeisterung vor.

Diese Zusammenfassung der Beziehung auf die zwiefache Schöpfung, die in Christus als dem göttlich-menschlichen Erlöser ihren Einheitspunkt findet, tritt auch in den Worten hervor, mit welchen Paulus das Wesen des christlichen Glaubens im Gegensatze gegen das Heidenthum bezeichnet, 1. Korinth. 8, 6. Ein Gott der Vater, von dem alles Daseyn herrührt, und zu dessen Verherrlichung wir als Erlösete uns da zu seyn bewußt sind, und Ein Herr Jesus Christus (der vermittelnde in dem christlichen Gottesbewußtseyn), durch den Alles geschaffen worden und durch den vermittelst der neuen Schöpfung an uns die Bestimmung verwürklicht worden, daß wir mit unserm ganzen Leben und Handeln uns auf Gott beziehen, zu Seiner Verherrlichung dienen können.

Die Idee des Reiches Gottes steht ferner bei Paulus in einer wesentlichen Beziehung zu einem Reiche des Bösen. Wenn gleich das Böse nur Zwiespalt und inneren Widerspruch mit sich führt und keine Einheit bilden; also auch insofern von einem auf einen bestimmten Zweck sich beziehenden Reiche des Bösen nicht die Rede seyn kann, so giebt doch der Gegensatz gegen das Reich Gottes allen mannigfaltigen Aeußerungen des Bösen ihre Einheit. Gleichwie das Reich Gottes nach dem paulinischen Begriffe in seiner weitesten Bedeutung über die Schranken des irdischen Daseyns hinausgeht und die Gesammtheit der göttlichen Lebensentwickelung in allen denjenigen Wesen umfaßt, welche dazu bestimmt sind, die selbstbewußte Offenbarung Gottes darzustellen, so wird von dem Apostel Paulus der Gegensatz gegen das Reich Gottes in weiterem Umfange und Zusammenhange aufgefaßt. Die Herrschaft der Sünde in der Menschheit setzt er in Verbindung mit

der Herrschaft des Bösen in der höheren Geisterwelt, das Princip der Sünde ist überall dasselbe, die dem göttlichen Willen entgegenstrebende Selbstsucht in den vernünftigen Wesen, die dazu bestimmt waren, ihren Willen mit Bewußtseyn und Freiheit dem göttlichen unterzuordnen. Auf das erste Hervortreten dieses Gegensatzes in der vernünftigen Schöpfung wird daher von Paulus alles andere Böse zurückgeführt als auf die erste Quelle des Bösen, wie in dem Verhältnisse der Menschen zur Entwickelung ihres Geschlechts alle Sünde auf jene Ursünde in der Menschheit zurückgeführt und als eine Nachwürkung derselben betrachtet wird, so alles Böse überhaupt mit jenem ersten Bösen in Verbindung gesetzt und als Würkung derselben Grundrichtung aufgefaßt. Dieses ist wichtig für die ganze Lehre von der Sünde. Hätte Paulus nach der ihm von Einigen zugeschriebenen Auffassung s. oben das Böse als etwas nur in dem Entwickelungsgange der geistig-sinnlichen menschlichen Natur nothwendig Gegründetes und den ersten Menschen in dieser Hinsicht als Typus der ganzen Menschheit erkannt; so hätte die Idee von einem Bösen außerhalb der Menschheit in einer Welt höherer Intelligenzen bei ihm keinen Anschließungspunkt finden können. Dies ist eben die Bedeutung dieser Lehre in dem Zusammenhange des christlichen Theismus, daß die Realität und Unerklärlichkeit der Sünde als Willenshandlung, im Gegensatze gegen alle Erklärungsversuche, welche das Wesen der Freiheit aufheben und das Böse aus einer Nothwendigkeit ableiten, die sittliche Entwickelung einem Naturentwickelungsprozesse gleich setzen, dadurch festgehalten wird [1]. So er-

---

1) Wie dies von dem Standpunkte eines ethisch-religiösen Idealis-

kennt der Apostel in allem Ungöttlichen in der Menschheit, mag es sich in der Form des Theoretischen oder des Praktischen darstellen, die Macht eines Princips der Finsterniß, Einen Geist, welcher in den Ungläubigen würksam ist [1]). Der αἰὼν οὗτος und der κόσμος οὗτος ist, wie dadurch die Gesammtheit alles Dessen, was sich dem Reiche Gottes entgegenstellt, die Gesammtheit des Ungöttlichen bezeichnet wird, das Reich dieses Geistes, der als Repräsentant des Bösen überhaupt dargestellt wird [2]).

---

mus aus auch der ernste sittliche Geist eines Kant, der in Hinsicht dieses Geistes dem biblischen Christenthume näher stand als die neuere pantheistische Begriffsvergötterung, in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" thut.

1) Eph. 2, 2 τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

2) Natürlich mußte Paulus das Heidenthum als solches als Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns durch die Sünde zu dem Reiche des bösen Geistes rechnen. Wenn aber die Ansicht, daß er die Meinung der Juden von den Götzen als bösen Geistern, welche sich die Anbetung der Menschen zu verschaffen gewußt, getheilt habe, in der neuesten Zeit wieder von Manchen vertheidigt worden; so steht doch Bedeutendes ihr entgegen. Wo Paulus vom Ursprunge des Götzendienstes redet in den ersten Kapiteln des Römerbriefes, hätte er doch die natürlichste Veranlassung gehabt, zu sagen, daß die Menschen durch die Sünde dem Einflusse der bösen Geister wären hingegeben und nun durch diese verleitet worden, die dem lebendigen Gott gebührende Verehrung auf sie zu übertragen. Die Abscheulichkeit des Götzendienstes hätte er so noch stärker bezeichnen und jene Herrschaft unnatürlicher Lüste, von der er dort spricht, hätte er nun aus dem Einflusse der bösen Geister, denen sich die Menschen, sie als Götter verehrend, unterworfen, ableiten können. Von allem Diesen findet sich aber dort nichts; sondern Paulus redet bloß von der Uebertragung der Gott gebührenden Verehrung auf irdische Geschöpfe und er leitet Alles nur aus dem sich selbst

Jesus erschien in der Menschheit, das Reich der Sünde und somit das Reich des Satans zu vernichten.

überlassenen ethischen und intellektuellen Entwickelungsgange der Menschheit ab. In der Stelle Galat. 4, 8, wo Paulus zu den ehemaligen Heiden sagt, daß sie Dem, was nicht würklich Gott wäre, gedient hätten, als wenn es Gott wäre, liegt keineswegs, daß sie andere reelle Wesen, die bösen Geister für Götter gehalten; sondern daß sie sich zu Knechten der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gemacht hätten, statt, wie es die Würde der menschlichen Natur verlangt, Gott allein zu dienen. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind die Gegenstände, denen sie göttliche Kräfte zuschrieben s. oben S. 574 f. In Beziehung auf die korinthische Gemeinde kann ich meine oben S. 303 f. ausgesprochene Ansicht nicht zurücknehmen. Ich kann die Stelle 1. Korinth. 8, 7 nicht so verstehn, als ob die hier von Paulus Bezeichneten solche Christen gewesen wären, welche sich von dem Glauben an die Realität der Götter als solcher noch nicht ganz frei machen konnten, denn nach dem Verhältnisse, in welchem sich damals das Christenthum gegen das Heidenthum darstellte, ist es durchaus undenkbar, daß bei Denen, welche Christen wurden, noch eine solche Vermischung ihres früheren polytheistischen Standpunktes mit dem christlichen Monotheismus sich hätte bilden können. Sondern, wenn sie sich von dem Glauben an die Realität der Wesen, welche früher eine so große Macht über ihre Gemüther ausgeübt hatten, nicht losmachen konnten; so mußten ihnen doch vermöge des mit ihrer ganzen Denkweise vorgegangenen Umschwungs Diejenigen, welche sie ehemals für Götter gehalten, als böse Geister erscheinen. Nimmt man dies aber an, so kann Paulus diejenige Ansicht, welche er als die der Schwachen, als eine irrthümliche bezeichnet, nicht zugleich für eine richtige gehalten haben. Er erklärt ferner die Ansicht der Freisinnigen in der korinthischen Gemeinde der Theorie nach für die richtige; aber diese gingen von dem Gesichtspunkte aus, daß die Götzen nur Wesen der Einbildung seyen und daß eben deshalb das Opferfleischessen etwas ganz Gleichgültiges sey. In der Stelle 1. Korinth. 8, 5 stellt er nur zwei subjektive Standpunkte in der Religion einander entgegen, ohne

Gegen ihn den Heiligen regte sich alle Macht des Bösen, sein Tod, in welchem es sich zeigte, wie groß die Macht des Reiches der Finsterniß in der Menschheit war, schien der glänzendste Sieg desselben zu seyn, da hier der mächtigste Widersacher dieses Reiches den Machinationen desselben unterlegen war. Aber das Verhältniß kehrt sich um, und da das Leiden Christi die Vollendung seines Erlösungswerkes war, da Christus durch seine Auferstehung und seine Erhebung zum Himmel die siegreiche Kraft der durch ihn vollzogenen Erlösung offenbarte, da er nun als

daß von dem Verhältnisse zu dem Objektiven an dieser Stelle die Rede ist. Die Stelle 10, 20 kann allerdings zur Begünstigung der Ansicht, die wir hier bekämpfen, am meisten dienen. Aber wir müssen doch die Erklärung dieses Verses nach dem Gegensatze gegen V. 19 bestimmen. Wollte man nun annehmen, daß Paulus die Götzen als böse Geister bezeichnet, so müßte man mit Billroth s. dessen Auslegung z. d. St. sagen, daß er sich gegen den Mißverstand verwahren wollte, zu welchem die vorhergegangene Vergleichung Anlaß geben konnte, als ob er die Götzen würklich als göttliche Wesen auf ihrem Standpunkte anerkenne. Aber, wie wir schon bemerkten, läßt sich gewiß weder bei irgend Einem in der korinthischen Gemeinde eine solche Meinung voraussetzen, noch läßt es sich denken, daß man die Worte des Paulus, der den ausschließlichen Monotheismus immer so nachdrücklich bezeugte, so hätte mißverstehen können. Dahingegen wohl konnte man seine Worte so auffassen, als wenn er die Götzen für reelle Wesen (wenn auch böse Geister) halte und daher auch Dem, was denselben geopfert worden, eine objektive Bedeutung zuschreibe. Und im Gegensatze gegen diesen Mißverstand sagt er nun, er rede nur von Dem, was die Heiden subjektiv von ihrem Standpunkte aus, welcher den Gegensatz gegen den christlichen bilde, — mit dem die Christen in keine Art von Gemeinschaft sich einlassen sollten, glaubten, Diejenigen, denen sie opferten, seyen nämlich δαιμόνια in dem hellenischen Sinne.

der Verherrlichte mit siegreicher göttlicher Lebenskraft fortwürkt in Denjenigen und durch Diejenigen, welche er von der Macht der Sünde und dadurch des Satans erlöset hat; so ist grade durch Das, was als Sieg des Reiches der Finsterniß sich darstellte, die Macht desselben zerstört worden. In dieser Beziehung sagt Paulus Coloss. 2, 15, daß Christus durch sein erlösendes Leiden über die dem Reiche Gottes feindselig entgegenstehenden Mächte einen Triumph gehalten und sie öffentlich der Schmach preisgegeben habe, gleichwie die Häupter besiegter Völker bei einem Triumphzuge mitgeschleppt wurden als Zeichen der Vernichtung der feindlichen Macht, — so nichtig erscheint jetzt die Macht des Bösen. Und nach einem ähnlichen Bilde Ephes. 4, 8, daß Christus, nachdem er die feindlichen Mächte zu Gefangenen gemacht, sich siegreich in den Himmel erhob, und zum Zeichen seines Sieges Geschenke unter die Menschen austheilte, gleichwie Fürsten ihre Siege durch Austheilung von Geschenken zu feiern pflegten. Diese Geschenke sind nämlich die Charismata. So wie die Ausgießung des heiligen Geistes, die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Gläubigen, überhaupt die Gründung der von dem göttlichen Lebensprincipe beseelten Kirche ein Beweis der Besiegung des Reiches des Bösen und der Befreiung der Erlöseten von der Macht desselben ist, so sind die mannigfachen Würkungsweisen dieses göttlichen Lebens in der erlöseten Menschennatur eben so viele Merkmale des Sieges Christi über das Reich des Bösen, indem diejenigen Kräfte, welche früher im Dienste der Sünde standen, jetzt von dem göttlichen Leben angeeignet dessen Organe geworden sind. Nun ist zwar durch die Erlösung die Macht des Reiches der Finsterniß gebrochen und gelegt ist

der Grund, von welchem der allgemeine und vollständige Sieg des Reiches Gottes in seiner Vollendung und die gänzliche Ausscheidung alles Bösen ausgehn muß. Aber bis jenes letzte Ergebniß herbeigeführt worden, kann das Reich Christi sich nur im Kampfe mit dem Reiche des Bösen in der Menschheit fortentwickeln, denn das Reich des Bösen beweiset sich doch noch mächtig in Denen, welche nicht durch die Erlösung von demselben befreit worden und durch diese bekämpft es das in den Erlöseten bestehende Reich Gottes, wenn gleich Alles, was es demselben entgegenstellt, nur zuletzt den Sieg desselben zu befördern, dienen muß. Und auch in den Erlöseten selbst findet es noch einen Anschließungspunkt, insofern das Leben derselben von der Beimischung des Ungöttlichen noch nicht ganz geläutert worden. Daher ergiebt sich der Beruf der Christen als Kämpfer für das Reich Christi 2. Timoth. 2, 3 gegen alle Macht des Bösen sowohl von außen, indem sie für die Ausbreitung und Förderung des Reiches Christi in der Menschheit zu würken suchen, als von innen, gegen Alles, was in ihnen selbst die Würkungen des göttlichen Lebens und somit die intensive Fortbildung des Reiches Christi zu trüben droht. Ephes. 6, 11. Aber wenn sie nur die göttliche Wahrheit sich recht aneignen und alle Kräfte ihrer Natur derselben dienstbar machen, so finden sie darin die vollständige Waffenrüstung (die πανοπλία τοῦ θεοῦ), um diesen Kampf siegreich zu bestehn. — Wir haben nun noch von dem allmäligen Entwickelungsgange des im Kampfe mit dem Reiche des Bösen sich fortbildenden Reiches Christi bis zur Vollendung desselben zu reden.

Was die Art betrifft, wie die Völker und die Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums zur

Theilnahme an dem Reiche Gottes geführt werden, so lei=
tet Paulus wie den Rathschluß der Erlösung auch Alles,
was zur Vollziehung desselben im Ganzen und Einzelnen
geschieht, von dem freien, durch kein menschliches Verdienst
bedingten Walten der Gnade Gottes ab. Die eigenthüm=
liche Gestaltung seines Lehrtypus hing mit der eigenthüm=
lichen Art, wie er selbst aus einem heftigen Ver=
folger des Evangeliums zu einem eifrigen Bekenner und
Verkündiger desselben gebildet worden, genau zusammen.
Und dieses freie Walten einer nicht nach menschlichem Ver=
dienste abzumessenden und zu berechnenden Gnade hob er
besonders hervor im Gegensatze gegen eine so anmaßende
als beschränkte Theorie, nach welcher die Theilnahme an
dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtig=
keit bedingt seyn und das jüdische Volk vermöge des Ver=
dienstes und der Erwählung seiner Stammväter ein unver=
äußerliches Anrecht darauf haben sollte, stets den Grund=
pfeiler uud Mittelpunkt der Theokratie zu bilden. Das
freie Walten der Gnade betrachtet er demnach in zwie=
fachem Gegensatze, im Gegensatze gegen das Bedingtseyn
durch leibliche Abstammung von gewissen ausgezeichneten
Voreltern und einem bestimmten theokratischen Volke, und
das Bedingtseyn durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtig=
keit. In Beziehung auf das Erstere stellt er einander ent=
gegen einen Entwickelungsgang nach dem Gesetze der leib=
lichen Abstammung innerhalb des Naturzusammenhangs
und einen darnach nicht zu berechnenden, von einem höhe=
ren Walten des göttlichen Geistes ausgehenden Entwicke=
lungsgang, vermöge dessen die göttliche Verheißung erfüllt
wird, den Entwickelungsgang des Reiches Gottes durch
Fortpflanzung und Ueberlieferung von außen her — und ver=

möge des unsichtbaren und innerlichen Zusammenhangs der Würkungen des göttlichen Geistes oder der göttlichen Lebensentwickelung in der Menschheit. Diesen allgemeinen Gegensatz [1]), dieses Gesetz für den theokratischen Entwickelungsgang in allen Jahrhunderten weiset Paulus nach an einem besonderen Beispiele, dem Beispiele der Nachkommenschaft Abrahams, von welcher doch die Juden ihre theokratischen Privilegien ableiteten. Die Art, wie unter den unmittelbaren Nachkommen Abrahams nicht Derjenige, welcher der in dem Naturzusammenhange begründeten Geschlechtsentwickelung nach seine Nachkommenschaft fortpflanzte, sondern Derjenige, welcher über menschliche Erwartung nach einer besonderen Verheißung durch eine aus dem Naturzusammenhange nicht zu erklärende Wunderwürkung Gottes [2]) ihm zum Nachkommen gegeben wurde, die Art, wie grade Dieser vor Jenem zum Träger für die Erfüllung der göttlichen Verheißungen und Organ für die Fortpflanzung der Theokratie bestimmt wurde, dies bezeichnet das Gesetz für die Fortentwickelung der Theokratie überhaupt. Gewiß mit Unrecht beschuldigt man hier den Paulus eines willkürlichen Allegorisirens, welches nur für Leser dieser Zeit Bedeutung haben sollte. Vielmehr leitet er mit vollem Rechte aus einem einzelnen Falle ein allgemeines Gesetz für den geschichtlichen Entwickelungsgang der Theokratie ab und er macht dieses an jenem anschaulich. Das=

1) Denselben Gegensatz, welcher auch unter den streitenden Ansichten in der christlichen Kirche immer wieder hervorgetreten, den Gegensatz des Judaismus in christlicher Form, wie im Katholicismus und andern verwandten Denkweisen, und der frei evangelischen Ansicht.

2) κατὰ πνεῦμα, nicht κατὰ σάρκα Galat. 4.

selbe Gesetz wendet er auf das Verhältniß der Juden als theokratischen Volks zu dem durch das Evangelium erzeugten theokratischen Volke in der ganzen Menschheit an. Indem nämlich Diejenigen, welche dem Gesetze der leiblichen Abstammung von dem theokratischen Volke zufolge ein sicheres Anrecht auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben meinten, von demselben ausgeschlossen blieben, wurde hingegen durch das nicht voraus zu berechnende Walten des göttlichen Geistes aus den Heidenvölkern, welche dem Naturzusammenhange nach, da sie dem bisherigen theokratischen Volke auf keine Weise angehörten, von dem Reiche Gottes ganz ausgeschlossen schienen [1]), ein neues theokratisches Geschlecht erweckt, an welchem die dem Abraham gegebenen Verheißungen erfüllt werden sollten.

Was das Zweite betrifft, das Bedingtseyn der Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit, so stellt Paulus dieser Anmaßung die geschichtliche Thatsache entgegen, daß die Juden, welche durch ihren Eifer in der Gesetzesgerechtigkeit den sichersten Anspruch auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben schienen, vermöge ihres Unglaubens von demselben ausgeschlossen, hingegen die Heidenvölker, unter welchen jenes Streben nach Gesetzesgerechtigkeit nicht vorhanden war, unerwartet zur Theilnahme an demselben berufen wurden.

---

1) Denn so wenig es sich erwarten ließ, daß Abraham auf die Weise, wie er sie erhielt, die zur Fortpflanzung seines Geschlechts bestimmte Nachkommenschaft erhalten werde, eben so wenig ließ es sich erwarten, daß die ächte Verehrung Jehovahs von den bisher dem Götzendienste ergebenen Völkern ausgehn sollte.

Indem nun Paulus in dem neunten Kapitel des Briefes an die Römer nur diesen Einen Gesichtspunkt von dem freien Walten der göttlichen Gnade in der Fortpflanzung des Gottesreiches in polemischem Gegensatze durchführt, gewinnt es den Schein, als ob er das Walten der göttlichen Gnade in keiner Hinsicht durch die menschliche Willensbestimmung bedingt setze; sondern Seligkeit und Unseligkeit nach einer durchaus unbedingten göttlichen Vorherbestimmung unter die Menschen vertheilt werden lasse, und das verschiedene Verhalten der Menschen selbst in Beziehung auf die göttlichen Offenbarungen und Fügungen aus einer göttlichen Ursachlichkeit, die Alles nach einer unwandelbaren Nothwendigkeit geordnet habe, ableite. Welches Princip weiter verfolgt zur Läugnung aller sittlichen freien Selbstbestimmung überhaupt führen würde, dem Wesen des wahren Theismus widerstreitet und consequent nur mit einer pantheistischen Weltansicht zusammenhangen kann. Aber nach dieser Voraussetzung würde das, was Paulus hier durchführen will, mit dem allgemeinen Zwecke dieses Briefes durchaus in Widerspruch stehn. Er will den Heiden und Juden nachweisen, daß sie bei ihren Sünden nichts hätten, wodurch sie sich vor dem göttlichen Gerichte entschuldigen könnten, Alle in gleicher Strafwürdigkeit sich befänden, den Juden insbesondere will er nachweisen, daß sie durch ihren Unglauben ihre Ausschließung aus dem Reiche Gottes verschuldet hätten. Nun aber würde Paulus durch das, was er nach jener Voraussetzung sagen sollte, alle moralische Imputation aufheben und Allen den besten Entschuldigungsgrund in einer alles menschliche Handeln nach einem verborgenen Faden leitenden höhern Nothwendigkeit an die Hand geben. Oder man müßte den Paulus nach

der Unterscheidung eines zwiefachen, eines spekulativen und eines praktischen Standpunktes, eines verborgenen und eines geoffenbarten Willens Gottes erklären; aber die Befugniß zu einer solchen in der Denkweise des Paulus irgendwie begründeten Unterscheidung wird sich nicht nachweisen lassen. Es erhellt übrigens aus dem Schlusse dieser seiner ganzen im neunten Kapitel beginnenden Entwickelung, wenn man auch das Verhältniß dieser einzelnen Auseinandersetzung zu dem Ganzen seiner Theologie und Anthropologie nicht hinzunehmen wollte, — wie fern er davon war, sich Gott als einen solchen zu denken, der den größten Theil des Menschengeschlechts geschaffen, um an demselben, nachdem er ihn in Sünde und Unglauben gestürzt, seine Strafgerechtigkeit und einen kleineren Theil, um an demselben durch Rettung aus der Sünde, in die er durch ein göttliches Verhängniß gestürzt worden, seine erlösende Gnade zu offenbaren, denn als das letzte Ziel aller göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern dee Menschen setzt er ja nicht eine so partikularistische; sondern vielmehr die allgemeinste Offenbarung der göttlichen Gnade, Gott habe Alle, Juden wie Heiden [1]) zum Bewußtseyn ihrer Sünde und dadurch

---

1) Von den großen Massen der Menschheit, wie einem jüdischen und einem heidnischen Geschlechte, ist hier vielmehr als von den Einzelnen die Rede, obgleich im Sinne des Paulus das, was er hier sagt, auch auf den Plan und Gang der göttlichen Menschenerziehung in Hinsicht der Einzelnen anzuwenden ist, denn es bedarf ja bei den Einzelnen derselben Vorbereitung für die Aneignung der Erlösung wie bei der aus Einzelnen bestehenden größeren Gesammtheit und das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit ist immer das nothwendige Mittelglied, wenn gleich dieses selbst auf mannigfache Weise hervorgerufen werden kann.

ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen lassen, um dann an allen auf solche Weise empfänglich dafür Gemachten seine erlösende Gnade zu offenbaren, Röm. 11, 32. Ferner die Doxologie, mit welcher er 11, 33 diese ganze Auseinandersetzung schließt, enthält eine zwiefache Beziehung, auf die unendliche Weisheit Gottes, wie sie sich in den nicht voraus zu berechnenden Fügungen in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes unter den Völkern offenbare und auf die Gnade Gottes, welcher die Menschen Alles verdankten, im Verhältnisse zu der kein Verdienst geltend gemacht werden könne. Also ist in der mit dieser Doxologie schließenden Auseinandersetzung auch nur die Beziehung auf eine Weisheit Gottes, deren Fügungen sich nicht nach irgend einer Theorie menschlicher Beschränktheit zum voraus berechnen ließen, wie auf eine überschwengliche Gnade Gottes, die allem menschlichen Verdienste zuvorkomme, die vorherrschende, und nur in Beziehung darauf ist Alles zu verstehn. Diese beiden Beziehungen hängen genau mit einander zusammen, denn wie die überschwengliche Gnade Gottes sich darin offenbart, daß Alle, Juden wie Heiden und Heiden wie Juden, zuletzt zur Theilnahme an der Erlösung geführt werden, so offenbart sich die wunderbare Weisheit Gottes in der Art, wie durch die göttlichen Fügungen in der Leitung der Völker das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit als die nothwendige Vorbereitung, damit sie dazu gelangen konnten, gemäß ihrem besonderen Standpunkte auf mannigfache Weise entwickelt wird.

So sagt Paulus ja auch Ephes. 3, 10, daß in der Art, wie die Gottesgemeinde in der Menschheit gebildet wurde, wie die Heiden insbesondere zur Theilnahme an der Erlösung geführt wurden, die πολυποίκιλος σοφία τοῦ

Θεοῦ sich offenbarte, welches Prädikat die göttliche Weisheit als eine solche bezeichnet, die auf mannigfache Weise zu dem Einen Ziele hin den Entwickelungsgang der Menschheit führte. Nun aber steht doch die Lobpreisung der göttlichen Weisheit in dieser Beziehung mit der Voraussetzung einer Willkür in der Gnadenvertheilung und einer unbedingten göttlichen Ursachlichkeit grade in Widerspruch. Grade deshalb bedurfte es der göttlichen Weisheit zur Gründung der Gottesgemeinde in der Menschheit, weil Gott nicht mit Einem Schlage in den Gemüthern der Menschen die Richtung erweckte, welche sie nehmen mußten, um zur Theilnahme an der Erlösung zu gelangen; sondern gemäß ihren verschiedenen Standpunkten mit freier Selbstbestimmung sie dazu erzogen werden sollten [1]). Zwar hebt Paulus in der Durchführung jenes polemischen Gegensatzes nur den Einen Gesichtspunkt der freien Gnade und des

---

1) Wenn Paulus von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen redet; so bezieht sich dies darauf, daß die beschränkte Vernunft des Menschen die Handlungen der göttlichen Weltregierung nicht a priori bestimmen, und daß der Mensch das Einzelne nicht verstehn könne, bis in der geschichtlichen Entwickelung der Zusammenhang des Ganzen seinem Blicke vorliege. Da aber Paulus von einer Offenbarung der göttlichen Weisheit redet; so erhellt daraus, daß er auch eine Erkennbarkeit der göttlichen Weisheit in dem Zusammenhange dieser Fügungen in dem geschichtlichen Entwickelungsgange annimmt. Und in der That mußte sich ja in der Art, wie das Gottesreich von den Juden zu den Heiden überging, in dem Bildungsgange der Heidenvölker für dasselbe die göttliche Weisheit schon anschaulich offenbaren. Und einst sollte wieder in der Art, wie eine größere Masse des jüdischen Volkes zum Glauben an den Erlöser geführt wurde, die göttliche Weisheit sich offenbaren.

unabhängigen Willens Gottes hervor, indem nur dies sein Ziel war, den jüdischen Hochmuth zu demüthigen und bei den Juden das Bewußtseyn hervorzurufen, daß der Mensch durch seine Anstrengungen das nicht zu erstürmen vermöge, was er nur im Gefühle seiner Abhängigkeit und Hülfsbedürftigkeit von der Gnade Gottes empfangen könne, daß Gott keineswegs gebunden sey, die Organe zur Fortbildung der Theokratie nur aus der Masse des einmal dazu bestimmten theokratischen Volkes zu erwählen; sondern daß er dasselbe auch zum Gegenstande seiner Strafgerechtigkeit machen könne. Daraus folgt aber keineswegs, daß Paulus diese Gnade als eine mit magischer, unbedingter Nothwendigkeit würkende und daß er die Strafgerichte als Handlungen einer göttlichen Willkür oder derselben göttlichen Ursachlichkeit, welche auch die Sünde und den Unglauben der Menschen hervorgebracht hätte, betrachtete. Es war hier keineswegs seine Absicht, eine vollständige Theorie von der göttlichen Gnadenwahl und ihrem Verhältnisse zum freien Willen zu geben; sondern nur jenen Einen Gesichtspunkt hervorzuheben. Natürlich also, daß das Einzelne, wenn man nicht diese bestimmte antithetische Beziehung immer im Auge hat und Alles im Zusammenhange der Entwickelung darauf bezieht, mißverstanden und eine aus diesem Abschnitte allein gebildete Theorie von der Erwählung durchaus einseitig werden muß. Wenn Paulus sagt: Gott verhärtet, wen er will; so wird hier zwar die Freiheit des göttlichen Willens in Beziehung auf die göttlichen Strafgerichte behauptet gegen den Wahn der Juden, daß ihr Volk nicht Gegenstand der göttlichen Strafgerichte werden könne. Aber damit ist das Bedingtseyn durch freie Verschuldung von Seiten der Menschen

keineswegs ausgeschlossen; sondern vielmehr ist dies in dem Begriffe der Verhärtung von selbst eingeschlossen. Durch den Begriff der Verhärtung wird eben das Gesetz der sittlichen Weltordnung bezeichnet, nach welchem die sittliche Selbstbestimmung dem ganzen inneren Menschen seine Richtung giebt, die sündhafte Richtung des Willens die Verblendung des Geistes herbeiführt und die Art, wie Alles von außen her auf den Menschen einwürkt, bedingt ist durch jene seine innere Selbstbestimmung, und durch seine daraus hervorgehende Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die von außen her ihm entgegentretende Offenbarung des Göttlichen. Und in dieser Hinsicht stellt er den Pharao dem jüdischen Volke als warnendes Beispiel dar. Wie dem Pharao die Wunder Gottes, die ihn bei einer andern Richtung seines Innern zur Anerkennung der göttlichen Allmacht in den Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke und zur Unterordnung seines Willens unter den ihm klar gewordenen Willen Gottes hätten führen können, im Gegentheile zur Verhärtung in seinem Wahne und Eigenwillen gereichten, so sey Gott durch nichts gehindert, auch also mit dem jüdischen Volke in Beziehung auf dessen Verhalten gegen die Offenbarung Gottes durch Christus zu handeln. Wenn er sagt, daß die Juden durch ihr Wollen und Laufen nichts ausrichteten, die Heiden hingegen ohne solches zur Theilnahme am Gottesreiche gelangten; so ist damit keineswegs ausgesprochen, daß auf das verschiedene Verhalten der Menschen in Beziehung auf die Ertheilung der Gnade gar nichts ankomme; sondern grade das Gegentheil liegt darin, denn eben dadurch bezeichnet er das Hinderniß, welches unter den Juden von Seiten ihrer Gemüthsrichtung dem Glauben an das Evangelium entgegenstand

nämlich daß das Vertrauen auf ihr eigenes Wollen und Laufen sie zu dem Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit nicht kommen ließ, während daß hingegen diejenige Klasse der Heiden, unter denen sich das Evangelium zuerst verbreitete, in keinem solchen falschen Vertrauen befangen, leichter dazu geführt werden konnte. Und wie er bei den Juden das hochmüthige Vertrauen auf das eigene Würken bekämpft und dessen Richtigkeit nachweiset, so warnt er von der andern Seite die Heiden vor einem falschen Vertrauen auf die göttliche Gnade, das sie verleiten konnte, zu vergessen, was von ihrer Seite, um dieselbe sich anzueignen, erfordert werde. Er setzt die Würkungen der Gnade bedingt durch das treue Festhalten derselben von Seiten der Menschen, das Bleiben bei der Gnade durch die rechte Willensrichtung, Röm. 11, 20 u. d. f. In einer andern Stelle läßt es Paulus durchaus von der Willensrichtung des Menschen abhangen, ob er ein Gefäß der Ehre oder Unehre werde, 2. Timoth. 2, 21. Freilich aber hatte er in seinem Würkungskreise mehr mit dem falschen Vertrauen auf eine eitle Werkgerechtigkeit als mit dem falschen Vertrauen auf die göttliche Gnade zu kämpfen, und auch sein eigenthümlicher Bildungsgang führte ihn zu dieser Richtung der Polemik besonders.

Ferner, wo er den Muth und das Vertrauen der Gläubigen anregen und aufrichten wollte, konnte er sie nicht auf die schwache und unzuverlässige Kraft des Menschen verweisen; sondern er zeigte ihnen den unerschütterlich festen Grund des Vertrauens in dem Rathschlusse der göttlichen Liebe von ihrem Heile, in Dem, was Gott durch Christus gewürkt, ihr Heil zu begründen. Der göttliche Heilsrathschluß muß nothwendig an ihnen erfüllt werden,

durch nichts, was ihnen im Leben begegnet, kann die Erfüllung dieses unwandelbaren göttlichen Rathschlusses gehindert werden, vielmehr kann Alles nur dazu dienen, die Erfüllung desselben an ihnen vorzubereiten, Alles, was sie im Leben trifft, muß ihnen daher zum Heile dienen. Dies ist der praktische Ideenzusammenhang in der Stelle Röm. 8, 28 u. d. f. „Diejenigen, welche Gott in seiner ewigen Anschauung als ihm durch Christus Angehörende erkannte, hat er auch dazu vorherbestimmt, daß sie dem Urbilde seines Sohnes ähnlich werden sollten, wie er seyn sollte in verklärter Menschheit auferstehend der Erstgeborne unter vielen Brüdern. Diejenigen aber, welche er dazu vorherbestimmt, hat er auch dazu berufen, Diejenigen, welche er berufen, hat er auch gerechtfertigt, Diejenigen aber, welche er gerechtfertigt, hat er auch verherrlicht." Also die Begriffsfolge: zuerst die göttliche Idee von Christus und der in ihm angeschauten Menschheit, der göttliche Rathschluß, diese Idee an ihnen zu verwürklichen, sie dem Urbilde Christi als Erlösete durch die Vollziehung der neuen Schöpfung ähnlich zu machen. Sodann die stufenweise Vollziehung dieses Rathschlusses in der Würklichkeit, zuerst die Berufung zum Glauben (in dem paulinischen Sinne die äußere und die innere zur Erzeugung des Glaubens zusammengedacht), als Gläubige werden sie gerechtfertigt, und damit beginnt auch schon im Glauben dem inneren Leben nach die Verwürklichung der Würde der Kinder Gottes in ihnen. Daß Gott seinen Sohn aufgeopfert, um ihnen diese zuzusichern, dies ist ist ihnen die sichere Bürgschaft dafür, daß sie dazu gelangen werden und daß nichts, was ihnen in den Weg zu treten scheint, dies hindern könne; sondern Alles dies zu fördern dienen müsse. Sonach ist die Vor-

herbestimmungs= und Erwählungslehre im paulinischen Sinne nichts Anderes als die Anwendung des allgemeinen Rathschlusses Gottes von der Erlösung der Menschheit durch Christus als dem Grunde des Heils auf Diejenigen, an welchen vermöge ihres Glaubens derselbe in Erfüllung geht. Die Größe und Sicherheit der Christenwürde soll dadurch nachgewiesen; keineswegs aber über das Verhältniß der göttlichen Erwählung zu der freien Willensbestimmung der Menschen dadurch etwas bestimmt werden. Darauf bezieht es sich, wenn Paulus hervorhebt, daß die Christen, von Gott erwählt, Gegenstand der göttlichen Liebe waren vor der Weltschöpfung, Eph. 1, 4, was auch darauf hinweisen sollte, daß das Christenthum keineswegs als eine neue Erscheinung hinter dem Judenthume zurückstehe; sondern vielmehr das urälteste und ursprünglichste, durch das Judenthum selbst vorausgesetzte sey, die Erwählung in Christo der Erwählung des jüdischen Volkes in seinen Stammvätern vorangehend, wie die Erlösung, die Verwürklichung des Urbildes der Menschheit durch Christus und von Christus aus das Ziel der ganzen irdischen Schöpfung, so daß alles Uebrige als Vorbereitung für diesen höchsten in dem Rathschlusse von der Schöpfung in Beziehung auf die irdische Welt schon vorausgesetzten Zweck sich darstellt. S. oben S. 540.

Von den Aussichten des Apostels Paulus in Beziehung auf die letzten Kämpfe, welche das Reich Gottes zu bestehn haben werde, und seinen Erwartungen in Beziehung auf den Sieg desselben durch die nahe bevorstehende Zukunft des Herrn haben wir schon oben auf Veranlassung der Würksamkeit des Paulus gesprochen. S. Bd. I., S. 230 und 265. Das, was sich auf die Vollendung des

Reiches Gottes bezieht, verhält sich zu dem neutestamentlichen Entwickelungsgange ähnlich, wie sich die prophetischen Andeutungen von der Verherrlichung der Theokratie durch das Werk des Erlösers zu dem alttestamentlichen Entwickelungsgange verhielten. Und alles Prophetische kann nur etwas Fragmentarisches seyn, daher keine zusammenhängende und klare Erkenntniß gewähren.

Mit der Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes hängt die Lehre von der Auferstehung in dem paulinischen Systeme genau zusammen. Diese Lehre schließt sich hier nicht etwa als eine zufällige Einzelheit an; sondern sie steht mit seiner ganzen Anschauungsweise von dem christlichen Leben in enger Verbindung. Es ist die Grundanschauung des Paulus, wie des neuen Testaments überhaupt, daß das aus dem Glauben hervorgehende christliche Leben den Keim einer höheren Zukunft in sich trägt, daß der Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens, der mit dem Glauben beginnt, fortgeht, bis er die menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange durchdrungen haben wird. So soll nun auch die Aneignung des Leibes als Organ für die geheiligte Seele, als Tempel des heiligen Geistes, den höheren Zustand vorbereiten, in welchem der Körper das verklärte durchaus entsprechende Organ der vollkommenen heiligen Seele abgeben wird, und so wird die geistige Auferweckung, welche sich von dem inneren göttlichen Lebensprincipe aus auf alle Theile der menschlichen Natur verbreitet, als eine Vorbereitung der zukünftigen Auferstehung dargestellt. Röm. 6, 5—8, 11. 1. Korinth. 6, 14. Die Schwierigkeiten, welche man schon in dieser Zeit bei der Lehre von der Auferstehung fand, s. oben, hatten besonders ihren Grund in der rohsinnlichen Auffassung

derselben und in der Art, wie die Identität des Körpers gewöhnlich bestimmt wurde. Paulus lehrt dagegen in dem funfzehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther, daß aus einem unzerstörbaren Grundkeime des Körpers ein der Seele für ihren höheren Zustand angemessenes Organ durch dieselbe Schöpferkraft Gottes, welche aus dem Samenkorne eine eigenthümliche Schöpfung hervorgehn lasse, werde gebildet werden. Wie der Leib des Menschen das vermittelnde Organ zwischen der Seele und der Natur ist, so schließt sich hier die Idee von einer mit der Auferstehung verbundene Palingenesie der Natur an, auf welche Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes V. 19—23 hindeutet [1]).

1) Die neueren ausgezeichneten Ausleger dieses Briefes haben diese Auffassung mit Recht als die einzig haltbare anerkannt und auch Usteri, welcher früher das Bedeutendste gegen dieselbe vorgetragen hatte, ist durch dieselben Gründe, die auch mir beweisend erscheinen, bewogen worden, in seiner neusten Auflage seines paulinischen Lehrbegriffs und in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1832, IV. Heft derselben beizutreten. Gegen die Auffassung, nach welcher diese Stelle auf die Sehnsucht der Heidenwelt bezogen wird, scheinen auch mir besonders diese Gründe zu entscheiden: 1) Paulus würde dann nach seiner Gewohnheit den Ausdruck *κόσμος* gebraucht haben. 2) Wir wollen annehmen, daß Paulus das tief empfundene Gefühl des allgemeinen Elends, das Gefühl der Unzufriedenheit mit allem Bestehenden, das Gefühl einer Sehnsucht nach etwas Besserem, wenn auch ohne klares Bewußtseyn des Gegenstandes, daß er diese Gefühle aus seinem christlichen Bewußtseyn auf etwas Denen selbst, die von diesen Gefühlen durchdrungen waren, unbewußtes gedeutet hätte, so konnte er doch auf jeden Fall diese Sehnsucht nur einem kleineren besseren Theile des *κόσμος* zuschreiben und unmöglich von der ganzen in Sünde versunkenen Masse der Heidenwelt dies aussagen. 3) Er konnte nach seiner Idee nicht sagen, daß der

Gewöhnlich verbindet Paulus die Lehre vom ewigen Leben des Einzelnen mit der Lehre von der Auferstehung, und er sagt dann nichts von dem Leben der Seele in einem Zwischenzustande nach dem Tode bis zur Auferstehung. Die Bezeichnung des Todes als eines Schlafes im Verhältnisse zu der darauf folgenden Auferweckung könnte auch dafür sprechen, daß er sich den Zustand nach dem Tode als den eines Schlafes gedacht habe, aus welchem die Seele mit dem Leibe erst bei der allgemeinen Auferstehung werde erweckt werden, obgleich er auch in jeder andern Beziehung den Tod als Uebergangspunkt zu einem höhern Daseyn unter dem Bilde des Schlafes bezeichnen konnte. Da in der Gemeinde zu Thessalonich bei Manchen Besorgnisse über das Schicksal der früher verstorbenen Gläubigen entstanden waren; verweiset sie Paulus doch nur darauf, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi lebenden Gläubigen vor den früher Gestorbenen nichts voraus haben würden. Hätte er aber, sollte man denken, eine Fortsetzung des Bewußtseyns in erhöhter und innigerer Gemeinschaft

---

κόσμος gegen seinen Willen auf eine unverschuldete Weise durch Gott selbst der Knechtschaft des eiteln Wesens unterworfen worden. 4) Nach dieser Erklärung müßte Paulus lehren, daß sobald die Kinder Gottes zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit gelangen würden, diese sich auch auf die Heidenwelt verbreiten, dieselbe in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens eintreten werde. Wenn man nun aber auch annehmen wollte, daß Paulus hier die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung so offen und klar vorgetragen hätte und sie als etwas Bekanntes voraussetze; so würde er doch immer zuerst die Aneignung der Erlösung durch den Glauben als das gleich nothwendige Heilmittel für Alle haben erwähnen müssen, er konnte keine nicht erst durch den Glauben an den Erlöser vermittelte Verherrlichung annehmen.

mit dem Herrn als etwas auf den Tod unmittelbar Folgendes angenommen; so hätte er ja die Beunruhigten darauf verweisen können, daß Diejenigen, um welche sie trauerten, schon jetzt zu einer höheren beseligenden Gemeinschaft mit dem Herrn gelangt seyen, wie ein späterer Kirchenlehrer so zu verfahren nicht ermangelt haben würde.

Indeß wie Paulus überzeugt war, daß man durch den Glauben aus dem Tode zum Leben übergehe [1]), daß der innere Mensch unter allen Leiden des Aeußerlichen immer mehr belebt werde, bei aller Auflösung, von welcher der äußere Mensch getroffen werde, immer mehr erneut werde, also aus dem Tode des äußeren Menschen nur zu höherem Leben hervorgehn könne, 2. Korinth. 4, 16 — welches Bewußtseyn unter seinen vielfachen ihm so oft den Tod drohenden Leiden desto lebendiger sich in ihm entwickelte, — wie er eine fortschreitende Entwickelung des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser annahm, wie er lehrte, daß der Gläubige dem Erlöser in Allem nachfolgen werde; so floß aus diesem Ideenzusammenhange die nothwendige Folge, daß das höhere Leben der Gläubigen auch durch den Tod nicht unterbrochen werden könne und daß sie durch den Tod zu einer vollständigeren Theilnahme an dem göttlichen und seligen Leben Christi gelangen würden. Auch finden sich in den späteren Briefen des Paulus Stellen, in welchen er diese Hoffnung ganz bestimmt ausspricht,

---

1) Denn wenn gleich er nicht wie Johannes dies wörtlich auf diese Weise ausspricht, so folgt doch der hier bezeichnete Gedanke von selbst aus Dem, was er von der Rettung aus dem geistigen Tode und der Lebendigmachung durch den Glauben zu sagen pflegt.

Philipp. 1, 21, 23. 2. Timoth. 4, 18 (das Gelangen in das Reich Christi gleich nach dem Tode).

So könnte man nun etwa denken [1]), daß in dieser Hinsicht ein Fortschritt in der Entwickelung des christlichen Bewußtseyns bei Paulus erfolgt sey. Nämlich so lange er die Wiederkunft Christi und somit auch die Auferstehung noch als ganz nahe bevorstehend erwartete, hatte er weniger Veranlassung die Begriffe von einem ewigen Leben nach dem Tode und von einer Auferstehung von einander zu trennen, und der jüdischen Gewohnheit gemäß identificirte er Beides, was zu der Idee von einem gewissen Seelenschlafe nach dem Tode führen mußte. Als er nun aber durch den Entwickelungsgang der Geschichte die Zeichen der Zeit und die Zukunft besser verstehn lernte und er die letzte entscheidende Epoche nicht mehr so ganz nahe sich dachte, wie aus seinen letzten Briefen zu erhellen scheint, mußte sich unter der Erleuchtung des göttlichen Geistes aus dem Bewußtseyn des göttlichen Lebens als eines Continuums, als des über den Tod erhabenen, aus dem Bewußtseyn der ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Erlöser als der göttlichen Lebensquelle, die Idee von einem gleich nach dem Tode beginnenden höheren, seligen Zustande bei ihm entwickeln. Die Erleuchtung durch den heiligen Geist war ja bei den Aposteln nicht etwas mit einem Male Geschlossenes; sondern eine solche Einwürkung des göttlichen Geistes, wodurch ihr christliches Bewußtseyn fortschreitend entwickelt wurde vermittelst der ihnen mitgetheilten höheren Offenbarungen, die ihnen nicht gewaltsam aufgedrungen wurden; sondern sich an den psychologischen Entwickelungs-

1) Wie dies Usteri angenommen zu haben scheint.

gang naturgemäß anschlossen, wie wir es an dem Beispiele des Petrus sahen s. oben. So konnte dies auch bei Paulus geschehn und so konnte es auch bei ihm eintreffen, daß er zur vollständigeren Erkenntniß der Wahrheit geführt wurde grade in dem Zeitpunkte, als er für sein besonderes religiöses Bedürfniß und für das religiöse Bedürfniß der nachfolgenden Geschlechter derselben bedurfte. Aber dieser Annahme steht dies entgegen, daß sich Paulus in dem funfzehnten Kapitel des Briefes an die Korinther über Tod und Auferstehung auf ähnliche Weise ausspricht wie in dem ersten Briefe an die Tessalonicher, und doch finden wir in dem einige Monate später geschriebenen zweiten Briefe an die korinthische Gemeinde die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen, daß ein Leben in der Gemeinschaft mit Christus von höherer Art sich an die Auflösung des irdischen Daseyns gleich anschließen werde [1]; es ist ja aber nicht wahrscheinlich, daß in diesem kurzen Zeitraume ein solcher Umschwung mit der Denkweise des Paulus über diese Gegenstände erfolgt seyn sollte. Aus der Vergleichung des ersten und des zweiten Briefes an die Korinther könnten wir nun also schließen, daß Paulus, auch wenn er in den früheren Erklärungen über die Auferstehung der Gläubigen von dem Schicksale der einzelnen Seelen der Gläubigen in der Zeit zwischen dem Tode und

---

1) Wenn man auch die Stelle 2. Korinth. 5, 1 auf den durch die Auferstehung zu erlangenden Körper beziehen könnte; so kann man doch den Gegensatz: *ἐνδημῆσαι ἐν τῷ σώματι, ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ κυρίου* und das *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* nicht anders verstehn, als daß auf das Abscheiden von dem Leibe durch den Tod gleich eine innigere und höhere Verbindungsweise mit dem Herrn folgen werde.

der Auferstehung nichts erwähnte, doch eine ununterbrochene Fortentwickelung des höheren Lebens nach dem Tode annehmen konnte, wenn gleich er dies, weil er alle Hoffnungen der Gläubigen für die Zukunft durch die Auferstehung Christi zu begründen und mit der Lehre von der Auferstehung zu verbinden gewohnt war, nicht besonders hervorhob. Da er aber immer mehr erkannte, daß jener Zeitpunkt der letzten Vollendung des Reiches Gottes nicht so nahe sey, wie er es erwartet hatte, wurde er dadurch veranlaßt den früher mehr in den Hintergrund gestellten Gegenstand mehr und bestimmter hervorzuheben.

---

2. Die Lehre des Jakobus.

Wir gehen von der Lehrentwickelung des Paulus zu der Lehrform des Jakobus über, welche dieser am meisten entgegengesetzt scheint, aber sich doch auf die Einheit desselben Geistes zurückführen läßt, wenn auch dieser hier sich noch nicht zu solcher Freiheit aus der Hülle des Judenthums entwickelt und sich in der begrifflichen Form noch nicht so weit durchgebildet hat. In Beziehung auf seinen eigenthümlichen Bildungsgang müssen wir dabei berücksichtigen, daß er nicht wie Paulus durch eine gewaltige Krisis aus dem Judenthume zum Christenthume übertrat und nicht dieses im Gegensatze gegen jenes ausbildete; sondern allmälig durch den Glauben an Jesus als den Messias, zu dem ihn das alte Testament selbst hinführte, aus dem Judenthume in das Christenthum übergegangen war, so daß ihm das Christenthum als der zur Vollkommenheit gelangte νόμος erschien. In Beziehung auf seinen verschiedenen Würkungskreis ist zu berücksichtigen, daß er

von seinem Standpunkte nicht wie Paulus eine selbstständige und unabhängige Würksamkeit des Evangeliums unter den Heiden gegen die Anmaßungen jüdischer Werkheiligkeit zu vertheidigen hatte; sondern daß er Solchen, bei welchen der Glaube an Jesus als Messias mit den gewöhnlichen praktischen Irrthümern des fleischlichen Judenthums sich verbunden hatte, die Anforderungen dieses Glaubens an das Leben entgegen halten und ihnen die Stützen ihres falschen Vertrauens entreißen mußte. Wenn Paulus Denen, welche auf die rechtfertigende Kraft der Werke des Gesetzes ihr Vertrauen setzten, das Nichtige dieser Gesetzeswerke im Verhältnisse zur Rechtfertigung des Menschen nachweisen und ihnen darthun mußte, daß nur von dem Glauben die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ausgehn könne; so mußte hingegen Jakobus Solchen, welche durch einen Glauben in dem oben bezeichneten Sinne vor Gott gerechtfertigt zu seyn meinten, nachweisen, daß ein solcher Glaube, mit dem der Lebenswandel in Widerspruch stehe, etwas ganz Bedeutungsloses sey.

Er sagt: so wenig es nützt dem Nothleidenden mit bloßen Worten seine Theilnahme zu beweisen, ohne ihm durch die That zu helfen, so wenig könne ein Glaube ohne Werke bedeuten. Er vergleicht demnach den nicht durch Werke sich offenbarenden Glauben mit der vorgeblichen, die Theilnahme nur in Worten beweisenden, nicht durch Werke bewährenden Liebe. Aus welcher Vergleichung erhellt, daß wie das, was er hier als vorgebliche Liebe bezeichnet, nach seinem Urtheile den Namen der Liebe in der That nicht verdiente, dasselbe auch von diesem vorgeblichen Glauben gilt. So wie er durch das, was er gegen die Bedeutung einer nur in Worten sich zeigenden Liebe sagt,

nicht den Werth der Liebe selbst kann herabsetzen wollen, eben so wenig kann er durch das, was er gegen die Bedeutung eines nur in äußerlichen Bekenntnissen sich darstellenden Glaubens sagt, den Werth des Glaubens beeinträchtigen wollen. Er meint einen solchen Glauben, der keine Werke mit sich führt, einen an sich todten, das heißt einen solchen, welcher des von selbst die Werke erzeugenden göttlichen Lebens ermangelt. In Beziehung auf diesen nothwendigen inneren Zusammenhang zwischen Glauben und Werken sagt Der, welchen Jakobus von seinem Standpunkte aus reden läßt zu Dem, welcher auf jenen werklosen Glauben vertraut 2, 18: Zeige mir, wie bei dir Glaube ohne Werke bestehn könne, so will ich dir aus meinen Werken den Glauben erweisen. So wie der Leib ohne Seele, sagt er 2, 26, ein todter ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke ein todter. Der Vergleichungspunkt ist hier aus dem Ganzen abzuleiten, nicht im Einzelnen ausdrücklich bezeichnet. Es versteht sich von selbst, daß Jakobus nicht kann sagen wollen, die Werke, das Aeußerliche, verhielten sich zum Glauben, wie die Seele zum Leibe; sondern er kann, was auch allein mit den so eben entwickelten Gedanken desselben übereinstimmt, nur sagen wollen, der Mangel der Werke sey ein Beweis davon, daß dem Glauben dasjenige fehle, was der Seele als dem Belebenden des Leibes entspreche, die Werke seyen also die Lebenszeichen des Glaubens.

Zum richtigen Verständnisse seiner Lehre vom Glauben dienen auch die Beispiele, welche er von dem ächten und von dem unächten Glauben anführt. Von der einen Seite der Glaube der bösen Geister an Einen Gott, der sie nur mit Schrecken erfülle, von der andern der Glaube Abrahams.

Es erhellt, daß er hier, von dem Standpunkte Derjenigen, welche er bekämpft, redend, zwei verschiedene Affectionen der Seele mit demselben Namen bezeichnet. In dem ersteren Falle, wo vom Glauben der Bösen die Rede ist, macht sich das Gefühl der Abhängigkeit von einem allmächtigen höchsten Wesen zwar als etwas Unverläugbares, als eine unüberwindliche Macht geltend; aber im Gegensatze gegen die ganze Lebensbestimmung. Das Abhängigkeitsgefühl ist hier nur eine von höherer Nothwendigkeit ausgehende leidentliche Affection der Seele, mit welcher die freie Selbstbestimmung in Widerspruch steht. In dem zweiten Falle ist der Glaube nicht bloß etwas Leidentliches, unabhängig von der Selbstbestimmung des Menschen Bestehendes, sondern es findet eine selbstthätige Aneignung der gefühlten Abhängigkeit durch die Willensrichtung statt, welche diese mit Bewußtseyn anerkannte Abhängigkeit von Gott zum bestimmenden Principe des ganzen Lebens macht. Daher in jener ersteren Beziehung die Werke, wie die ganze innere Lebensrichtung, mit Dem, was von diesem Standpunkte Glauben genannt wird, in Widerspruch stehn müssen, in der andern die vom Glauben ausgehende innere Lebensrichtung sich durch Werke nothwendig offenbart. Das Werk Abrahams, welches er anführt, ist ja auch nichts anderes als der Ausdruck jener unbedingt Gott vertrauenden Ergebung in den göttlichen Willen, welche nach dem Paulus gleichfalls das Merkmal der ächten Gott wohlgefälligen δικαιοσύνη Abrahams ist. Aber Paulus hob in dem Gegensatze gegen eitele Werkgerechtigkeit die innere Seite von Dem hervor, was Jakobus im Gegensatze gegen ein opus operatum des Glaubens von Seiten der äußerlichen Erscheinung bezeichnet. In dieser Beziehung

konnte er sagen: durch seine ἔργα erwies sich Abraham als ein δίκαιος, der Glaube würkte mit den Werken zusammen, um ihn als einen ächten δίκαιος zu charakterisiren, durch die Werke bewährte sich die πίστις als eine τελεία. Wenn die heilige Schrift sagt, daß dem Abraham sein Glaube von Gott als Gerechtigkeit zugerechnet wurde; so ist dies nur zu verstehn von einem solchen die Werke als Merkmale seiner Aechtheit mit sich führenden Glauben. Gewiß konnte Jakobus, der an die göttliche Allwissenheit glaubte, nicht annehmen, daß das äußerliche Werk dazu erfordert wurde, um die Gesinnung Abrahams Gott offenbar zu machen; aber dies wollte er sagen, daß der Glaube den Abraham vor Gott nicht hätte rechtfertigen können, wenn er nicht ein solcher gewesen wäre, der sich seiner inneren Beschaffenheit nach durch solche Werke offenbaren mußte.

Zwar könnte zwischen dem Paulus und dem Jakobus auch darin ein Widerspruch zu bestehn scheinen, wenn der erste als das Merkmal des Standpunktes der Gesetzesgerechtigkeit die Losung bezeichnet: thue dies; so wirst du leben, wer es thut, wird dadurch leben; Jakobus hingegen von seinem eigenen Standpunkte aus sagt: wer es thut, wird selig seyn durch sein Thun oder in seinem Thun [1]). Aber dieser Gegensatz löset sich auf, wenn man die verschiedenen Beziehungen, in denen Beides gesagt ist, wohl unterscheidet. Paulus redet von dem νόμος als dem In-

---

1) Paulus von dem gesetzlichen Standpunkte, welchen er dem evangelischen entgegensetzt: ὁ ποίησας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, Jakobus von seinem eigenen: ὁ ποιητὴς ἔργου οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.

begriffe der einzelnen gebietenden Vorschriften und von dem Standpunkte des Menschen, wo er nichts Höheres hat als diesen νόμος. Jakobus redet von dem durch den Messias geoffenbarten neuen Lebensgesetze, welches er als den νόμος τέλειος bezeichnet in Beziehung auf das dadurch zur Vollendung gelangte Judenthum. Er nennt dasselbe zugleich das Gesetz der Freiheit, in jenem Zusammenhange 1, 25 ohne Zweifel in der Hinsicht, weil wer dies Gesetz in sich aufgenommen, einen freien, aus der inneren Lebensbestimmung hervorgehenden Gehorsam leiste. Er bezeichnet dies Gesetz zugleich als den λόγος, die verkündigte Lehre Christi. Nun sagt er in Beziehung auf diese Lehre, — das was auch Paulus sagen mußte, — daß das bloße Kennen dieser Lehre nichts nützen könne; sondern es darauf ankomme, daß man dieselbe im Leben würken lasse, wer diese Lehre im Leben ausübe, werde in seinem Thun selig seyn [1]), nur wer durch das Christenthum sein Leben bestimmen lasse, könne im Leben die beseligenden Würkungen desselben erfahren, er werde in dem von dem Christenthume ausgehenden Würken sich selig fühlen.

Fern davon war Jakobus, nach Art jüdischer gesetzlicher Werkheiligkeit vielmehr auf eine Vielheit einzelner guter Werke als auf die Einheit des ganzen Lebens seine

1) Das ἐν Jakob. 1, 25 durch zu übersetzen ist man keineswegs berechtigt. Auch das ἔσται spricht dafür, daß Jakobus die Seligkeit nicht bloß als etwas aus dem Thun als äußerliches Ergebniß hervorgehendes; sondern als etwas in dem Thun begründetes und als nothwendig begleitendes Gefühl dieses Thuns sich dachte, man kann wohl an die Makarismen der Bergpredigt denken, vergl. auch Schneckenburgers treffliche Bemerkungen zu dieser Stelle.

Aufmerksamkeit zu richten, denn grade dies gehört zu dem Ausgezeichneten dieses Briefes, womit auch dessen Polemik in Beziehung auf den Glauben zusammenhängt, daß er Glauben, Erkennen und Handeln auf die Einheit des ganzen von einem göttlichen Sinne ausgehenden Lebens zurückführte, aller Vereinzelung dessen, was nur in diesem Zusammenhange seine rechte Bedeutung erhalten kann, sich entgegenstellt. So sagt er: Der täusche sich selbst, wer meine, die Gottesverehrung bestehe in gewissen einzelnen Handlungen, sondern sie bestehe in der ganzen Richtung eines gottgeweihten Lebens, darin, daß man sich unberührt von allem Ungöttlichen erhalte. Er bekämpft das oberflächliche sittliche Urtheil, nach dem man die Uebertretung gewisser Gebote sich verzeihen zu können glaubte, wenn man nur gewisse Sünden mied. Das Gesetz sey eine Einheit und wer nur in Einem Stücke dasselbe übertrete, sey der Uebertretung des ganzen schuldig. In der Liebe ist auch nach dem Jakobus die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben 2, 8. Er spricht daher besonders gegen Diejenigen, welche eine Verschuldung durch Worte als etwas Geringfügiges zu betrachten pflegten und gegen Solche, welche die Lobpreisung Gottes, die sie häufig im Munde führten, mit lieblosem Aburtheilen glaubten verbinden zu können. Dies sey ein Widerspruch, es könne nicht aus derselben Quelle Gutes und Böses hervorgehn, es komme darauf an, daß die Sprache Organ Einer Gesinnung sey. Auch in Beziehung auf das Theoretische sagt er, die wahre Weisheit und das wahre Wissen in der Religion müsse sich im Ganzen des Lebenswandels offenbaren. Er betrachtet auch das ganze christliche Leben als Ein Werk. Die Beharrlichkeit, welche aus der Bewährung des Glaubens

unter den Versuchungen hervorgeht, soll ein vollkommenes (das heißt nicht bloß in einzelnem Guten bestehendes, sondern das Ganze des Lebens umfassendes) Werk haben, 1, 4. Von dem praktischen Christenthume sagt er, daß der ποιητὴς ἔργου in seiner ποίησις selig ist, 1, 25.

Wenn gleich Jakobus von dem Gesichtspunkte ausging, daß das Christenthum der zur Vollkommenheit erhobene νόμος sey, so faßte er dies doch keineswegs auf ebionitische Weise so auf, daß Christus das mosaische Gesetz nur durch Hinzufügung einzelner Vorschriften, wie etwa die in der Bergpredigt gegebenen vervollkommnet habe, so daß er ihn nur als den höchsten Gesetzgeber und Lehrer erkannt hätte; sondern er erkannte das eigenthümliche Wesen des Christenthums in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips, welches die Vollziehung des Gesetzes von innen heraus erzeugt. Er sah in dem Messias den Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung durch das von ihm mitgetheilte göttliche Lebensprincip; er bezeichnet das Wort der Wahrheit als das eine Wiedergeburt, eine neue Schöpfung erzeugende, 1, 18. Das Wort soll in das Innerste der menschlichen Natur eindringen und sie von innen heraus umbildend, ihre Rettung vollbringen, 1, 21. Er war aber auch fern davon zu glauben, daß der Christ den Anforderungen des Gesetzes der Freiheit, welches den von der Liebe ausgehenden freien Gehorsam verlangt, ganz entsprechen und so durch seinen Lebenswandel allein gerechtfertigt werden könne. Er sagt, sich mit einschließend, daß Alle mannigfach fehlen, 3, 2. Ein Jeder, sagt er, muß durchdrungen von dem Bewußtseyn, wie sehr er selbst der göttlichen Erbarmung bedarf, um vor dem göttlichen Gerichte bestehn zu können, dadurch von selbst

getrieben werden, Barmherzigkeit gegen Andere zu üben, 2, 13.

Allerdings darf man auch nach dem Gesagten die Verschiedenheiten in der dogmatischen und ethischen Lehrweise zwischen beiden Aposteln nicht wegläugnen; aber es läßt sich doch nachweisen, daß, wenn gleich der christliche Geist in dem einen Lehrtypus freier entwickelt und mehr durchgebildet erscheint als in dem andern, doch derselbe Geist beiden zum Grunde liegt. Allerdings würde sich Paulus, wenn gleich er die guten Werke als die nothwendigen Merkmale der neuen Schöpfung des Geistes und die nothwendigen Früchte der vorhandenen inneren Gerechtigkeit betrachtete, doch nicht so ausgedrückt haben, daß der Mensch nicht allein durch den Glauben; sondern auch durch seine Werke gerechtfertigt werde, daß Glauben und Werke zusammen würken müßten zu seiner Rechtfertigung. Er würde dies nicht allein in Beziehung auf die der Lebensbildung durch den Glauben vorangehenden Gesetzeswerke, von welchen gleichfalls Jakobus dies nicht aussagte; sondern auch in Beziehung auf die aus dieser Lebensbildung hervorgehenden Werke würde er dies nicht gesagt haben, denn immer betrachtete er die πίστις allein als Dasjenige, wodurch der Mensch ein vor Gott Gerechter wird und ist und woraus alles andere Gute sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; und das Leben des Gläubigen ist doch, indem es sich aus der πίστις entwickelt, immer noch durch die Beimischungen der σὰρξ getrübt und deshalb kann immer die rechtfertigende Kraft auch den Werken als Früchten des Glaubens nicht beigelegt werden. Indeß da, wie wir bemerkten, Jakobus die fortdauernden

Mängel des christlichen Lebens und das Bedürfniß einer Sündenvergebung auch von dem christlichen Standpunkte noch anerkennt, so schwindet die materielle Differenz. Paulus nähert sich von der andern Seite, wo er weniger dogmatisch bestimmt, nicht in dem gewöhnlich von ihm verfolgten polemischen Gegensatze sich ausdrückt, dem Jakobus, denn da doch nach seinem Begriffszusammenhange die Werke als Ausdruck des Glaubens und der dadurch erlangten δικαιοσύνη zu dem christlichen Leben nothwendig gehören und durch das Ganze des Lebenswandels der Glaube sich bewähren muß; so sagt er daher, wo es ihm wichtig ist dies recht hervorzuheben, daß Jeder das ihm Gebührende empfangen werde, nach dem Bösen oder Guten, das er im irdischen Leben gethan habe, 2. Kor. 5, 10. Zwar läßt sich diese Ausdrucksweise anf die paulinischen Grundideen leicht zurückführen und mit denselben in Einklang bringen; aber, wenn man solche Ausdrücke vereinzelt betrachtet, könnte man eben so gut, wie in denen des Jakobus, einen Widerspruch mit dem paulinischen Lehrbegriffe darin finden.

Ferner wie Jakobus ganz Jude war; aber ein vom Glauben an Jesus als den Messias erfüllter Jude, wie es sein Ziel war, die Juden auf demselben Wege, auf welchem er dazu gekommen, von dem Judenthume aus und innerhalb der gewohnten volksthümlich theokratischen Formen zum Glauben an Jesus als den Messias zu führen, so stellt er daher Christus nicht wie Paulus, der unter den in keiner volksthümlichen Beziehung zu dem Gesetze stehenden Heiden würkte, als Auflöser des Gesetzes; sondern als Erfüller desselben dar und diese Auf-

fassungsweise fand in Matth. 5, 17 ihren Anschließungspunkt [1]). Das Gesetz wurde ihm daher dem Geiste nach etwas Anderes, aus einem unvollkommenen ein vollkommenes, aus einem Gesetze der Knechtschaft ein Gesetz der Freiheit. Aber er nahm den neuen Geist in den alten Formen auf, ähnlich wie manche Katholiken, welche zu einer freieren evangelischen Ueberzeugung gelangten, doch in den alten Kirchenformen noch befangen blieben. Und so wollte Jakobus, wenn gleich er anerkannte, daß die Heiden durch den Glauben an Jehovah und den Messias dieselben theokratischen Rechte, wie die das Gesetz beobachtenden Juden erhielten, doch nicht, daß die gläubigen Juden das Gesetz zu beobachten aufhören sollten. S. Apostelgesch. 15, 21 [2]) und was er Apostelgesch. 21, 21 zu Paulus sagt, enthält die Ansicht, daß dieser Unrecht thun würde, wenn er die unter den Heidenvölkern zerstreuten gläubigen Juden die Beobachtung des Gesetzes zu verlassen verleitete. Davon war nun auch Paulus freilich fern, er ließ Juden Juden bleiben, wie auch die Heiden ihre volksthümliche Art und

---

1) Christus verneint hier, wie wir schon oben S. 570 bemerkten, von sich eine Auflösung des Gesetzes, in Beziehung auf den wesentlichen theokratischen Inhalt desselben, in Beziehung auf Das, was nicht bloß zur temporären volksthümlichen Darstellungsform dieses Inhaltes gehörte, jede Auflösung, die bloß negative Auflösung, nicht in der Erfüllung selbst begründet und die daraus sich von selbst entwickelnde Folge wäre. Auch war ja nur die Erfüllung der unmittelbare Zweck der Erscheinung Christi; das Gesetz in seiner volksthümlichen politischen Geltung für die Juden aufzulösen, gehörte nicht zu seinem unmittelbaren Berufe, wie diesen das Politische ja überhaupt nichts anging.

2) Die gläubigen Juden bedürften keiner neuen Vorschriften, sie wüßten, was sie als Juden zu beobachten hätten, s. oben S. 152.

Bildung in Beziehung auf alles Das, was dem Geiste des Evangeliums nicht widerstritte, beibehalten sollten und er selbst verläugnete die jüdische Volksthümlichkeit und Bildung nicht, feierte die jüdischen Feste mit den Juden, wo er Gelegenheit dazu hatte. Aber natürlich mußte er, da er die religiöse Verbindlichkeit des Gesetzes in jeder Hinsicht als aufgelöset betrachtete, auch in der äußerlichen Beobachtung desselben freier werden und er konnte kein Bedenken tragen; sondern er mußte sich vielmehr verpflichtet fühlen, davon abzuweichen, sobald es höhere Rücksichten verlangten, sobald die Beobachtung des Gesetzes irgendwie hemmend in seinen Berufsthätigkeiten und seinen Berufsverhältnissen für ihn werden konnte, wie wenn ihm der freiere Umgang mit den Heiden dadurch erschwert wurde, er lebte unter Heiden wie ein geborner Heide, Barnabas und Petrus thaten dasselbe, Gal. 2, 14. Dazu würde sich nun Jakobus wohl nicht so leicht haben verstehn können und er bedurfte auch für seinen Würkungskreis dieser so weit ausgedehnten Freisinnigkeit nicht, da ihm sein Festhalten an der Beobachtung des Gesetzes für seinen besonderen Würkungskreis nur förderlich seyn konnte. Wir wissen nicht, ob diese das Wesen des Evangeliums nicht berührende Differenz in Beziehung auf den Umfang der Geltung des Gesetzes für die gläubigen Juden zwischen den beiden Aposteln zur Sprache kam, oder ob Paulus aus zarter und weiser Schonung dies zu vermeiden für gut hielt [1]).

---

1) Vielleicht, daß Jene von der Jakobusparthei Galat. 2, 12 besonders darauf ausgingen, zu erforschen, ob die unter den Heiden lebenden und würkenden Juden sich selbst das Gesetz zu über=

Mit der Verschiedenheit in dem Lehrtypus beider Apostel hängt auch wohl die Art zusammen wie sie die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit behandeln. Jakobus wiederholt das Gebot Christi buchstäblich, wie er es gegeben hatte, doch aber so, daß er es dem Sinne und Geiste nach richtig verstand. Unter Christen soll kein Eid zur Versicherung erfordert werden, ihre Wahrheitsliebe und das gegenseitige Vertrauen unter ihnen soll so groß seyn, daß das Ja und Nein als Versicherung hinreicht, so sollen sie von Anfang an sich davor hüten, durch Lüge oder Meineid sich verdammlich zu machen, Jakob. 5, 12. Paulus erwähnt das Gebot Christi in dieser Form des Buchstabens nicht; sondern nur das, was es in Beziehung auf die Gesinnung bezweckte, daß die Christen unter einander nur Wahrheit reden sollten, wie sich diese Verpflichtung auf das Verhältniß aller Menschen zu einander bezieht als Glieder derselben Geistesgemeinschaft, denen die Sprache als das Mittel und Band des geistigen Verkehrs gegeben ist, so insbesondere auf das Verhältniß der Christen zu einander als Glieder dieser noch engeren, innigeren Gemeinschaft, desselben Leibes Christi, Ephes. 4, 25. Und Paulus trägt bekanntlich kein Bedenken, wo er das ihm gebührende Vertrauen bei Allen nicht voraussetzen kann, und wo es ihm besonders wichtig ist, seinen Worten zuversichtlichen Glauben zu verschaffen, einer solchen Betheurungsformel, die ein Eid genannt werden kann, sich zu bedienen.

---

treten verleiten ließen, wozu sie auch nach den Beschlüssen des apostolischen Convents nicht berechtigt waren, — woraus aber nicht folgt, daß sie im Auftrage oder im Sinne des Jakobus hier handelten.

Wie das vorherrschend ethische Element überhaupt den Brief des Jakobus auszeichnet, so auch die Richtung, jeden Schein einer Ursachlichkeit der Sünde von Gott zu entfernen und die nachdrückliche Behauptung des freien Willens, dessen Selbstbestimmung die nothwendige Bedingung aller göttlichen Gnadenwürkungen sey. Keiner entschuldige sich bei den Reizungen zum Bösen, die ihn treffen, damit, daß er ihnen nicht widerstehn könne, daß eine höhere Macht, ein Verhängniß, eine göttliche Vorherbestimmung zur Sünde ihn fortreiße. Fern sey es von Gott zum Bösen Einen zu versuchen. Wie ihn, den Heiligen und Seligen nichts Böses berühren könne, so versuche er auch Keinen zum Bösen; sondern es sey die Jedem einwohnende sündhafte Lust, durch die er zum Bösen gereizt werde. Und er könne durch seine höhere sittliche Natur (das Bild Gottes in ihm) unter der Leitung des göttlichen Geistes dieser sündhaften Lust widerstehn, — es seye seine Schuld, wenn er ihr unterliege und zur Vollbringung der Sünde sich fortreißen lasse. Er solle nur seinen Willen dem Willen Gottes unterordnen und in der Gemeinschaft mit Gott dem bösen Geiste widerstehn; so werde dieser von ihm fliehen, alle Versuchung zum Bösen werde an dem ernsten und gottergebenen Willen scheitern. Es solle nur Jeder durch seine Willensbestimmung Gott sich hingeben und Gott werde ihm nicht fehlen, 1, 13—16. 4, 7, 8. So macht Jakobus auch von dieser Seite ein wichtiges Glied in dem vollständigen Entwickelungsgange der christlichen Lehre aus. Die Art, wie er über die freie Willensbestimmung im Verhältnisse zu einer göttlichen Causalität im Bösen und im Guten sich ausspricht, bildet eine wichtige Ergänzung des paulinischen Lehrtypus, wo dieser in einzelnen

nicht nach der Analogie des Ganzen verstandenen Stellen falsch aufgefaßt werden könnte [1]).

---

3. Die Lehre des Johannes.

Die Art, wie die johanneische Auffassung des Christenthums von der paulinischen sich unterscheidet, ist theils in der natürlichen geistigen Eigenthümlichkeit des Johannes, theils in seinem eigenthümlichen christlichen Bildungsgange begründet. Was das erste betrifft, so war er weder durch seine eigenthümliche Geistesart, noch durch seine eigenthümliche frühere Geistesentwickelung zu einer solchen Begriffsdurchbildung, wie der von Natur mehr dialektische und in Gamaliels Schule dialektisch gebildete Paulus geeignet und geneigt. Das intuitive Element war bei ihm das vorherrschende, mehr große Anschauungsformen von den Grundverhältnissen des inneren Lebens, als Begriffe, welche die Gegensätze bis in's Einzelne entwickeln. In Hinsicht seiner eigenthümlichen christlichen Lebensentwickelung unterschied er sich von Paulus dadurch, daß er nicht durch mannigfache Kämpfe und Gegensätze hindurch aus einer solchen gewaltsamen Krisis zum Glauben an den Erlöser und zu dem dadurch verliehenen Frieden hindurchdrang; sondern von früher Jugend an ruhiger und allmäliger in dem Umgange mit dem Heilande sich entwickelte, so daß wie durch die Anschauung des in seiner Erscheinung sich ihm offenbarenden Urbildes der Menschheit das Be-

---

1) In Beziehung auf den ganzen hier behandelten Gegenstand will ich auch noch aufmerksam machen auf die Abhandlung eines mir theuern ausgezeichneten jungen Theologen, Frommann in den Studien und Kritiken Jahrgang 1833 erstes Heft.

wußtseyn des inneren Zwiespaltes zuerst in ihm hervorgerufen, also auch durch das Hineinleben in die Gemeinschaft mit ihm die Kraft ihm zu Theil wurde, diesen Zwiespalt zu besiegen. Daher dreht sich bei ihm Alles um den einfachen Gegensatz — das göttliche Leben in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, der Tod in der Entfremdung von ihm. Wie von der unmittelbaren Anschauung und der Erfahrung des Lebens in dem Umgange mit dem Erlöser Alles bei ihm ausging, so wurzeln alle seine religiösen Anschauungsformen im Leben und beziehen sich auf die ganze Einheit desselben. Es kann daher von einer Sonderung des bloß Praktischen und des bloß Theoretischen nicht die Rede seyn; sondern Beides geht von der ganzen Lebensrichtung aus. Dies zeigt sich bei den inhaltreichen Worten: Leben, Licht, Wahrheit und deren Gegensatz Tod, Finsterniß, Lüge. Wie in der Gemeinschaft mit Gott dem Urquell alles Lebens, welche nur durch seine Selbstoffenbarung in dem Logos vermittelt werden kann, der Geist des Menschen sein wahres Leben findet, wie, wenn in diesem wahren Leben das Bewußtseyn des Geistes sich entwickelt, das Leben das Licht des Geistes wird und der Geist in der Wahrheit lebt, sie zu seinem Lebensprincip hat, so ist mit der Losreißung des Geistes von seinem Urquell, mit der Trennung des Selbst- und Weltbewußtseyns von dem Gottesbewußtseyn, Tod, Unseligkeit, Finsterniß und Lüge gesetzt. Der menschliche Geist, geschaffen nach dem Bilde des göttlichen Logos, sollte durch die Gemeinschaft mit dieser göttlichen Lebensquelle erleuchtet werden; mit dem Leben in Gott, dem göttlichen Leben als dem wahren Leben des Geistes, war auch von selbst das wahre Licht der Erkenntniß gegeben. Indem aber der Mensch durch seine Willensrichtung dem Ungött-

lichen sich zuwandte, wurde er dadurch von dieser Quelle seines wahren Lebens und des Lichtes entfremdet und er war nicht mehr für die Aufnahme desselben empfänglich. Als der Gipfel und Repräsentant dieser selbstsüchtigen, von dem Zusammenhange mit Gott sich losreißenden und daher der Finsterniß und der Lüge hingegebenen Richtung erscheint der Satan. Joh. 8, 44. Er steht nicht in der Wahrheit, er kann mit der ihm einmal zur Natur gewordenen Richtung keinen Haltpunkt in ihr, keinen Punkt, wo er festen Fuß in derselben zu fassen vermögte, finden, weil keine Wahrheit in ihm ist. Es fehlt ihm nach der ihn beherrschenden lügenhaften Richtung das Organ, um die Offenbarung der Wahrheit in sich aufzunehmen und sich ihr anzuschließen. Wo der geschaffene Geist das reine Organ des sich offenbarenden Gottes ist, da ist Wahrheit. Wo er von diesem Zusammenhange sich losreißt und in dieser selbstsüchtigen Losgerissenheit lebt, denkt und handelt, da ist Lüge. Da die Wahrheit nach dem Johannes von der Richtung des ganzen Lebens auf Gott ausgeht, so ist daher auch das Wahre und das Gute eins, wie von der andern Seite Sünde und Lüge. Indem der Geist der Offenbarung der ewigen Wahrheit sich entzieht, das ursprüngliche Wahrheitsbewußtseyn in sich unterdrückt, erfolgt Selbstbelügung und Belügung Anderer. Daher wird der Satan als Lügner und Vater der Lüge dargestellt. So ergiebt sich demnach der allgemeine Gegensatz Derjenigen, welche in der Lebensgemeinschaft mit Gott sich befinden, ein göttliches Leben von ihm empfangen haben, aus Gott geboren sind und daher Kinder Gottes genannt werden und Derjenigen, welche in der Lebensgemeinschaft mit jenem Geiste, von dem zuerst alle Richtung der Sünde und der Lüge ausgegangen

ist, sich befinden oder welche aus der Welt sind, der Welt angehören, insofern unter der Welt hier nicht verstanden wird das Objektive als Solches, die Welt als Schöpfung Gottes, welche daher selbst als in dem Logos begründet, als Offenbarung Gottes etwas an sich Gutes ist; sondern die Welt in subjektiver Beziehung, insofern das Bewußtseyn des Menschen an ihr haftet und sie von der Beziehung auf Gott losreißt, so daß dadurch das Weltbewußtseyn als das allein herrschende, von dem Zusammenhange mit dem Gottesbewußtseyn sich losreißende bezeichnet wird.

Wie nun nach dem Johannes nur durch den Glauben an den Erlöser, die Theilnahme an jenem göttlichen Leben bedingt ist und sich diese überall im Gegensatze gegen das früher im Leben vorwaltende Princip als Anfang eines neuen Lebens darstellt; so folgt daraus von selbst, daß der Mensch dadurch aus einem Zustande der Entfremdung von Gott, der Verderbniß heraustritt. Und wenn gleich wir bei Johannes keine so durchgeführte Darstellung der menschlichen Natur in ihrer Entfremdung von Gott finden, wie bei Paulus, was aus der bemerkten Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise, wie der eigenthümlichen Art der von ihm herrührenden Schriften zu erklären ist; so läßt es sich doch leicht nachweisen, daß dieselbe mit dem Wesen des Christenthums zusammenhangende Grundanschauung bei ihm vorhanden ist. Gleich wie bei dem Paulus findet sich auch bei dem Johannes der Gegensatz zwischen Dem, was die menschliche Natur als solche in dem Zustande ihrer Entfremdung von Gott ist und zu erzeugen vermag, und dem höheren Standpunkte, zu dem sie durch die naturumbildende Kraft eines ihr mitgetheilten göttlichen Lebensprincips erhoben wird, dem σαρκικὸν und dem πνευματικὸν.

Wenn Johannes in seinem Proömium 1, 12 die Kinder Gottes als solche bezeichnet, welche nicht von irgend einem bestimmten menschlichen Geblüte und überhaupt nicht aus Dem, was die menschliche Natur zu verleihen vermag, entsprossen sind, wenn Christus zu dem Nikodemus sagt, was von dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; so ist dies allerdings zunächst dem jüdischen Wahne entgegengesetzt, daß die äußerliche Abstammung von dem theokratischen Volke auf die Theilnahme an dem Reiche Gottes und die Würde der Kinder Gottes ein sicheres Anrecht verleihe; aber dieser temporäre Gegensatz wird hier aus der allgemein ausgesprochenen Wahrheit abgeleitet, daß der natürliche Mensch durch seine Sinnesart von dem Reiche Gottes entfremdet sey und er ein neues göttliches Leben empfangen müsse, um diesem Reiche einverleibt werden zu können. Daher findet denn auch nach dem Johannes wie nach dem Paulus dieselbe Bedingung und Vorbereitung statt zur Theilnahme an Dem, was Christus der Menschheit verleihen will, das Bewußtseyn der Knechtschaft, in der sich die gottverwandte Natur des Menschen befindet, das Bewußtseyn der eigenen Sündhaftigkeit, das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit, das Verlangen nach dem neuen göttlichen Leben, welches allein alle Bedürfnisse der höheren Natur des Menschen zu befriedigen vermag, wie in jener Vergleichung mit der ehernen Schlange, wo den Juden, die in dem Gefühle der empfangenen tödtlichen Wunden vertrauensvoll die verheißene Hülfe suchen, Diejenigen entsprechen, welche im Gefühle des drohenden Verderbens, welchem sie durch ihre geistige Krankheit entgegen gehn, vertrauensvoll bei dem Erlöser Heilung suchen, wie in allen jenen johanneischen Gleichnissen, wo Christus den Durst für das Wasser

des Lebens, den Hunger für das Himmelsbrodt, das er verleihen will, in Anspruch nimmt, wie Johannes in seinem ersten Briefe sagt, daß wer sich frei von Sünde glaube, des aufrichtigen Sinnes ermangele und sich selbst belüge, daß er Gott zum Lügner mache, weil darnach Alles, was in Beziehung auf die menschliche Sündhaftigkeit in den früheren göttlichen Offenbarungen ausdrücklich ausgesprochen worden und was in dieser Hinsicht durch die Sendung eines Erlösers an die Menschheit von Seiten Gottes vorausgesetzt wird, falsch wäre. 1. Joh. 1, 9.

Damit nun aber die Menschen zum Glauben an den Erlöser gelangen und der Hülfe durch ihn theilhaft werden sollten, dazu konnte die äußerliche Offenbarung des Göttlichen mit allen sie begleitenden Merkmalen in der Erscheinungswelt sie allein noch nicht führen. Ohne den inneren Sinn für das Göttliche, das sich in der Erscheinung offenbart, konnten sie von demselben nichts vernehmen. Es konnte keinen zwingenden Einfluß der von außen sich darstellenden Macht des Göttlichen geben; sondern diese setzt den schon empfänglichen Sinn, an dem sie sich würksam zeigt, voraus. Ohne diesen ist alle äußerliche Offenbarung und Anregung vergeblich und die Unempfänglichen sind blind mit sehenden Augen, Joh. 12, 40. Daher setzt das Gelangen der Menschen zum Glauben voraus eine vorbereitende Einwürkung des göttlichen Geistes auf ihre Gemüther, wodurch der Sinn für das Göttliche in ihnen angeregt, das Bewußtseyn ihres höheren Bedürfnisses und aus demselben die Empfänglichkeit für das, wodurch dieses allein befriedigt werden kann, entwickelt wird, so daß der Glaube dann von selbst aus der Berührung dieser vorhandenen inneren Empfänglichkeit mit der von außen sich

darstellenden Offenbarung des Göttlichen sich ergiebt. Darauf bezieht es sich, wenn Christus zu den Juden, welchen vermöge ihres im Irdischen befangenen und nur auf das Irdische gerichteten Sinnes seine Worte unfaßlich und befremdend seyn mußten, sagt, um sie auf den Grund des von ihnen genommenen Anstoßes aufmerksam zu machen, Joh. 6, 44, 45, sie sollten nicht glauben, daß sie mit dieser Richtung des Gemüths zu ihm kommen, d. h. zum Glauben an ihn gelangen könnten [1]). Keiner könne zu ihm kommen, wer nicht von dem Vater, der ihn gesandt habe, zu ihm gezogen werde, wer nicht die erweckende Stimme des himmlischen Vaters in seinem Innern vernehme und ihr folge. Diese Worte sind zwar von den Anhängern des augustinischen Systems so mißverstanden worden, als wenn dadurch eine von aller menschlichen Empfänglichkeit unabhängige und eine jede solche erst erzeugende göttliche Anregung bezeichnet werde; aber man hat dann in die ganze Stelle einen dem Zusammenhange und Zwecke des Gesagten fremden Sinn hineingelegt und einem einzelnen bildlichen Ausdrucke eine größere Bedeutung gegeben, als er in dem Zusammenhange haben kann. Allerdings soll hier der göttliche Antrieb dem bloß sinnlich menschlichen entgegengesetzt werden und die bildlichen Ausdrücke bezeichnen die Macht, mit welcher der göttliche Antrieb, wo er einmal zum Bewußtseyn gekommen, — die Macht des dem

1) Im Gegensatze gegen ihr bloß sinnliches Kommen zu ihm, das nur aus einem sinnlichen Bedürfnisse, dessen Befriedigung sie irrthümlich bei ihm suchten, hervorging, da hingegen das wahre geistige Kommen zu ihm von dem Gefühle des wahren geistigen Bedürfnisses ausgehn müsse.

Selbstbewußtseyn sich offenbarenden Göttlichen — im Inneren würkt; aber damit ist keineswegs gesagt, daß dieser göttliche Antrieb von einer das unterdrückte Gottesbewußtseyn anregenden Einwürkung Gottes allein herrühre und der Mensch durch seine freie Selbstbestimmung nichts dazu thue, um diesen göttlichen Antrieb in sich aufkommen zu lassen. Diese Annahme würde vielmehr grade mit dem Zwecke aller Stellen dieser Art in Widerspruch stehn, indem die Worte dem Zusammenhange nach zum Zwecke haben, die Menschen, zu denen sie gesprochen werden, zum Bewußtseyn verschuldeter Unempfänglichkeit als der Ursache ihres Unglaubens zu erwecken. Es würde damit überhaupt die johanneische Lehre von dem mit der Erscheinung des Erlösers und der Verkündigung des Evangeliums verbundenen Gerichte in Widerspruch seyn, denn dies Gericht besteht ja eben darin, daß in dem verschiedenen Verhalten der Menschen gegen die Verkündigung des Evangeliums die verschiedene Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für den Glauben und darin die Verschiedenheit ihrer ganzen Gemüthsrichtung und Beschaffenheit sich offenbart.

Demnach ist nach dem johanneischen Lehrbegriffe zu unterscheiden zwischen einer zwiefachen Bedeutung des „εἶναι ἐκ θεοῦ“ und „εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας,“ insofern darunter entweder in der höchsten Bedeutung der Worte verstanden wird die aus dem Glauben erst hervorgehende Beseelung durch den göttlichen Lebensgeist, welcher der Geist der Wahrheit ist, oder nach dem untergeordneten Sinne der Worte die allgemeine Berührung des Geistes mit Gott, der Sinn für das Wahre und Göttliche überhaupt, diejenige in dem entwickelten Gottesbewußtseyn begründete innere Empfänglichkeit, welche die Vorbereitung

zum Glauben ist. In Beziehung auf diese letztere wird gesagt Joh. 8, 47: „Wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes" und 18, 38: „Wer aus der Wahrheit ist, vernimmt die Stimme Dessen, der von der Wahrheit zeugt." Daher müssen nun, wenn gleich Johannes dem Begriffe nach die beiden Standpunkte des natürlichen von Gott entfremdeten Menschen und des aus Gott geborenen einander schroff entgegengesetzt, doch nach seiner Lehre in der Erscheinungswelt verschiedene Abstufungen und Uebergänge in dem Verhältnisse des ersten Standpunktes zu dem zweiten angenommen werden, je nachdem das ursprüngliche; aber durch die sündhafte Willensrichtung [1]) unterdrückte Wahrheitsbewußtseyn oder Gottesbewußtseyn mehr oder weniger hervortaucht, die Stimme Gottes zu vernehmen, dem Zuge des himmlischen Vaters zu folgen. Es kann zwar seyn, daß erst durch den unmittelbaren Eindruck der in der Erscheinung Christi sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes das schlummernde Gottesbewußtseyn geweckt wird, es kann aber auch geschehn, daß der Mensch dem der Offenbarung des Sohnes vorangehenden Zuge des himmlischen Vaters folgend, dem Göttlichen und Guten aufrichtig nachstrebt, und ein solcher wird durch das Göttliche dem Göttlichen zugeführt. Die getrübte, fragmentarische Offenbarung Gottes, die bisher das Dunkel seines Innern erleuchtete und ihn im Leben leitete, leitet ihn zu der Offenbarung des göttlichen Urquells selbst in der Menschheit hin, und er freut sich das Urbild, welches ihm bisher von fern vorleuchtete, in der Würklichkeit erschienen zu sehn. Joh. 3, 21.

1) Die Finsterniß, welche das hineinleuchtende göttliche Licht nicht in sich aufnehmen kann.

Was nun die johanneische Idee von dem Erlösungswerke betrifft, so tritt bei ihm zuerst Das hervor, was er aus der unmittelbaren Anschauung von dem Leben Christi und dem unmittelbaren Eindrucke desselben in sein religiöses Selbstbewußtseyn aufgenommen hatte. Das Leben Christi als die Vermenschlichung des Göttlichen, deren Ziel ist das Menschliche zu vergöttlichen, die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos (als des Offenbarungsprincips des verborgenen Wesens Gottes) in der Form der von ihm angeeigneten Menschheit, um göttliches Leben ihr mitzutheilen und die menschliche Natur zur Offenbarungsform göttlichen Lebens zu verklären. Das große Wort des Johannes: „Der Logos ist Mensch geworden und wir haben seine Herrlichkeit gesehn, wie sie in der Menschheit sich offenbart;" dies große Wort bezeichnet das Wesen der Erscheinung Christi in der Menschheit und was die Menschheit durch ihn werden sollte. Und dasselbe liegt in Dem, was er in seinem ersten Briefe sagt: „Wir verkündigen euch die Offenbarung der ewigen Lebensquelle, die bei dem Vater war, als Augenzeugen, damit auch ihr in die Gemeinschaft mit derselben eintreten möget." Er bezeichnet als die wesentlichen Merkmale dieser Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der Menschheit, daß er erschien voll Gnade und Wahrheit, Gnade die Bezeichnung der sich mittheilenden Liebe Gottes, — Gott als die Liebe, — und die Wahrheit ist ja nach der johanneischen Auffassung, wie wir bemerkten, nicht etwas Begriffliches, Abstractes, sondern sie geht vom Leben aus und umfaßt die ganze Einheit des Lebens, daher eins mit dem Guten, dem Heiligen. Die Wahrheit ist das wesentliche Prädikat der inneren Einheit des göttlichen Lebens und Christus nennt sich selbst bei

Johannes die Wahrheit und das Leben. Daher wohl die Begriffe Liebe und Heiligkeit die beiden göttlichen Eigenschaftsbegriffe sind, welche, insofern man die überschwenglichen johanneischen Worte auf bestimmtere Begriffsbezeichnungen zurückführen darf, das am meisten erschöpfen, was er als das Charakteristische der in dem Leben Christi geoffenbarten Herrlichkeit Gottes darstellt und damit kommt es überein, daß er Liebe und Heiligkeit in seinem ersten Briefe als Bezeichnungen des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht [1]).

Gott ist in Christo verherrlicht worden, 13, 32, — in ihm als dem Menschensohne, durch welchen das Urbild der Menschheit verwürklicht worden, — das heißt, er hat die Herrlichkeit Gottes, das vollkommene Bild Gottes als der heiligen Liebe in der Menschheit dargestellt, wie die Menschheit nach dem Bilde Gottes geschaffen, dazu bestimmt war, Gott zu verherrlichen, das heißt ihn mit Selbstbewußtseyn in seiner Herrlichkeit zu offenbaren, so ist dies nun durch den Sohn Gottes in der Menschheit erfüllt worden. Die partielle Offenbarung des himmlischen Vaters in dem getrübten subjektiven Gottesbewußtseyn und seine vollkommene Offenbarung in der Erscheinung des Sohnes stehn in gegenseitiger Beziehung zu einander, jene ist die Vorbereitung für diese und von dieser strahlt eine neue Klarheit auf jene zurück. Wie wer jene durch die mannigfaltigen Trübungen seines Innern hindurchstrahlende

1) Das letzte spricht Johannes zwar nicht ausdrücklich aus; aber es liegt doch Dem, was er sagt, zu Grunde, denn wenn er I. 1, 5 sagt: Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniß; so ist dem Gegensatze zufolge, wie Finsterniß Bezeichnung der Sünde ist, Licht Bezeichnung der Heiligkeit.

Offenbarung Gottes vernimmt, von der vollkommenen Offenbarung desselben Gottes in dem Sohne angezogen werden muß und wie daher wer den Vater kennt, auch im Sohne den Vater nothwendig erkennen muß, und wie daher das Nichterkennen, die Verläugnung des Sohnes ein Beweis davon ist, daß man auch den Vater nicht kennt und von ihm entfremdet ist; so stellt sich von der andern Seite erst in dem Sohne das Bild des Vaters in seiner heiligen Liebe den Menschen vollkommen anschaulich dar, erst in ihm offenbart sich den Menschen anschaulich, was der Gott ist, dessen heilige Persönlichkeit darzustellen der Mensch geschaffen worden [1]). Erst durch ihn hebt Gott die zwischen ihm und der Menschheit bestehende Kluft auf und theilt sich derselben in der Gemeinschaft göttlichen Lebens mit, giebt aus dem Leben sich zu erkennen, wie alles lebendige Erkennen Gottes nur vom Leben ausgehn kann — und in allen diesen Beziehungen konnte er daher sagen: Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht.

Johannes betrachtet das ganze Leben Christi vom Anfang an als Offenbarung der Herrlichkeit des in ihm erschienenen göttlichen Logos, sein ganzes Leben daher als Eine zusammenhängende Offenbarung Gottes und daher kann das Göttliche in dieser Beziehung nirgends als etwas Einzelnes und von außen her Mitgetheiltes betrachtet werden.

---

1) Nachdem Christus Joh. 6, 45 gesagt hat, daß einst Alle durch die Stimme des Vaters in ihrem Innern zu ihm sollten geführt werden, verwahrt er sich gegen das Mißverständniß, als ob dies schon die vollkommene Erkenntniß des Vaters sey. Diese habe nur der Sohn und er allein könne sie offenbaren. Jenes erste also sollte nur etwas Vorbereitendes und ein Wegweiser zu dem Vollkommenen seyn.

So können auch die Wunder als Merkmale einer göttlichen die Natur beherrschenden Kraft, als Ergebnisse, welche von der Gegenwart einer solchen zeugen, aus dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt nicht erklärbar sind, sie können nicht als etwas Einzelnes, erst von außen her hinzukommendes Göttliches, als eine neue Reihe von Thatsachen, die von den übrigen Werken Christi ihrem inneren Wesen nach verschieden sind, angesehn werden. Nur insofern die ihm ursprünglich einwohnende Herrlichkeit Gottes bis zum Anfange seiner öffentlichen messianischen Thätigkeit ganz verhüllt war unter den gewöhnlichen Formen des irdischen Menschenlebens, sie von diesem Zeitpunkte an aber, in einzelnen Momenten aus dieser Verhüllung heraustretend, sich offenbarte in solchen Ergebnissen in der Sinnenwelt, durch welche auch die sinnlichen Menschen angeregt werden sollten, die Gegenwart des Göttlichen zu ahnen, nur in Beziehung auf diesen Anfang einer neuen Epoche seiner Würksamkeit zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Menschheit, nur in dieser Beziehung bezeichnet Johannes den Anfang der Wunder Christi 2, 11 als den Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Wenn Johannes erzählt, daß der Täufer den Geist Gottes auf den Erlöser hinabsteigen sah, wodurch er bezeichnet wurde als Der, welcher taufen sollte mit heiligem Geiste; so will Johannes gewiß nicht damit sagen, daß er, wie nach der gewöhnlichen jüdischen und der judaisirend-christlichen Ansicht, jetzt erst mit der Fülle göttlicher Kraft zu seinem messianischen Berufe ausgerüstet wurde, denn grade in dieser Beziehung bildet die johanneische Anschauungsweise den entschiedenen Gegensatz gegen beide Ansichten. Und im Sinne des Johannes ist dies gewiß nur so aufzufassen,

daß eben, weil Christus der menschgewordene Logos selbst war, alles Göttliche der früheren Offenbarungen in ihm sich concentrirte, daß eben daher nicht von einzelnen vorübergehenden Anregungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes bei ihm die Rede seyn kann; sondern der göttliche Geist, der die früheren Propheten nur fragmentarisch erleuchtete und beseelte, von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus würkte, wie dies sich von diesem Zeitpunkte an auf eine dem gewöhnlichen Menschen wahrnehmbarere Weise in jenen außerordentlichen Merkmalen offenbaren sollte. Eben darin, daß der Sohn das göttliche Leben nicht als etwas von außen her mitgetheiltes; sondern es als etwas seinem Wesen einwohnendes, als Eigenthum besitzet, die göttliche Lebensquelle selbst ihm einwohnt, ist es begründet, daß er allein göttliches Leben Anderen mittheilen kann, Joh. 5, 26, und die Taufe des heiligen Geistes, die er ertheilt, ist eben nichts andres als das Eintauchen der menschlichen Natur in das von ihm mitgetheilte göttliche Leben, daß sie ganz von demselben durchdrungen werde. Joh. 7, 39.

Aber wie die Wunder Christi einerseits im Verhältnisse zu dem inneren Wesen der Erscheinung Christi, zu seiner von der Einwohnung des Logos in ihm ausgehenden δόξα als etwas Natürliches erscheinen, so sind sie andrerseits die Merkmale oder Zeichen der Offenbarung dieser ihm einwohnenden Herrlichkeit für die sinnlichen Menschen, um diese von der Erscheinung in der Sinnenwelt zu dem Göttlichen, das sich in dieser offenbart, hinzuleiten, für den Totaleindruck und die Totalanschauung von der Offenbarung der göttlichen δόξα in dem Menschensohne ihre Empfänglichkeit anzuregen. In diesem Sinne spricht Christus

zu dem Nathanael, dessen Glaube erst noch an einem solchen einzelnen Merkmale haftete: Du wirst Größeres sehen als Dieses, von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen über den Menschensohn, — das Größte seine Erscheinung selbst, als durch welche die alte Kluft zwischen Himmel und Erde aufgehoben worden, das Band der Gemeinschaft zwischen beiden, das Medium, wodurch die Fülle göttlicher Kräfte sich in die Menschheit ergießt, im Verhältnisse zu welcher Totalität der Gottesoffenbarung in der Menschheit alle früheren Angelophanieen und Theophanieen nur als vereinzelte Strahlen des Göttlichen erscheinen.

Darnach bestimmt sich nun auch die Abstufung in der Anwendung des Begriffs vom Glauben bei Johannes, insofern darunter entweder die von einem sinnlichen Eindrucke, von dem Eindrucke einzelner Staunen erregender Thatsachen in der Sinnenwelt ausgehende Anerkennung einer höheren Macht verstanden wird, wie 2, 23, oder vorausgesetzt wird das Ergriffenseyn des Gemüths von dem unmittelbaren geistigen Eindrucke des Göttlichen in dem Leben und den Worten Christi, wie der Glaube, welchen Petrus bezeugte 6, 68.

Wenn gleich Johannes die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Christi als des menschgewordenen Logos durch das Ganze seines irdischen Lebens als Gegenstand der gläubigen Aneignung besonders hervorhebt; so giebt er doch dabei dem Leiden Christi dieselbe Bedeutung mit Paulus für das Erlösungswerk, wie aus einzelnen Andeutungen hervorgeht. Insofern Christus in seinen Leiden die Liebe Gottes zu der gefallenen Menschheit offenbarte, das sittliche Ideal seines Lebens kämpfend und siegend zur Voll-

endung führte, mit Selbstverläugnung das Werk vollbrachte, das ihm der himmlische Vater auf Erden zu vollbringen übergeben hatte, so sagt Christus in Beziehung auf dieses sein bevorstehendes Leiden, das er der Willensthat nach schon vollzogen hat 13, 31, jetzt sey der Menschensohn verherrlicht und Gott verherrlicht in ihm. Er sagt von seinem Leiden als der Vollendung seines gottgeweihten oder Gott als Opfer dargebrachten Lebens 17, 19, daß er sich für seine Jünger Gott weihe oder als Opfer darbringe, damit auch sie in der Wahrheit geweiht oder geheiligt seyen. Die Verwürklichung des Ideals der Heiligkeit in dem Leben und Leiden Christi wird hier dargestellt als der Grund der Heiligung der ganzen Menschheit. Hätte er nicht dies Ideal verwürklicht; so könnte der heiligende Einfluß sich nicht fortverbreiten auf alle Diejenigen, welche durch die Aneignung der von ihm verkündigten Wahrheit mit ihm in Gemeinschaft treten. Es liegt bei dem Johannes auch dieselbe Idee wie bei Paulus von der durch Christus getragenen Sündenstrafe der Menschheit und der durch ihn vollzogenen Versöhnung der Menschheit mit Gott zu Grunde, wenn gleich er nach seiner Art diesen Begriff nicht so ausführlich entwickelt und wenn gleich die Idee von Christus als dem Mittheiler des göttlichen Lebens und Stifter der göttlichen Lebensgemeinschaft immer die am meisten vorherrschende bei ihm ist. Wie wenn der Täufer Johannes ihn als den Schuldlosen, voll himmlischer Sanftmuth und Geduld unter allen Leiden, vergleicht mit einem Lamme, auf das die Sündenstrafe und Schuld der Menschheit gleichsam gelegt worden und das sie hinwegträgt [1]),

---

1) Auf den Streit über den Sinn, in welchem der Täufer die Worte ur-

und so bezeichnet er ihn auch in seinem ersten Briefe als das Sühnopfer (ἱλασμὸς) für die Sünden der Menschheit. Als Christus davon gesprochen hatte, wie durch die Gemeinschaft mit ihm allein göttliches Leben erlangt werden könne, wie er in dieser Beziehung das Himmelsbrodt sey, das für das geistige Leben des Menschen, was das irdische Brodt für das leibliche Leben sey, sagt er 6, 51 besonders, das Brodt, welches er geben werde [1]), sey sein Leib [2]), den er hingeben werde für das Leben der Welt, und sodann geht er wieder wenn gleich in veränderter Form zur Durchführung derselben Grundidee zurück, wie man ihn seinem ganzen göttlich-menschlichen Wesen nach in sich aufnehmen müsse. Es läßt sich darnach voraussetzen, daß zwischen diesen beiden Beziehungen, jener allgemeinen auf das ganze Wesen Christi und jener besonderen auf seine Selbstaufopferung für das Heil der Menschheit ein innerer Zusammenhang stattfinden muß. Nämlich die göttliche Lebensmittheilung des Erlösers, Alles was er durch sein göttliches Leben in der Menschheit würken sollte, war dadurch bedingt, daß, wie er selbst den Vater auf Erden verherrlicht hatte, er in der menschlichen Natur, in der er ihn verherrlicht hatte, aus den Schranken des irdischen Daseyns enthoben und zum himmlischen Vater, zur Gemeinschaft seiner Herrlichkeit erhoben würde, um von nun

---

sprünglich gesprochen, haben wir uns hier natürlich nicht einzulassen, da es uns hier nur darauf ankommt, die Begriffe, welche der Apostel Johannes zu den seinen macht, zu bezeichnen.

1) Etwas andres als wenn er sich selbst nach seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Erscheinung das Brodt des Lebens nennt.

2) Zur Rechtfertigung dieser Auffassung vergl. Lücke's Commentar zu diesen Worten.

an in unsichtbarer geistiger Würksamkeit das Werk in der Menschheit zu vollbringen, von welchem er in seiner leiblichen Gegenwart auf Erden den Grund gelegt hatte, dadurch, durch die göttliche Lebensentwickelung, die siegreiche Fortentwickelung des Reiches Gottes in der Menschheit, in derselben ihn zu verherrlichen. Joh. 17, 1—5. Auf diesen nothwendigen Zusammenhang weiset Christus selbst bei dem Johannes hin, wo er sein irdisch=menschliches Leben mit dem Senfkorn vergleicht, das erst in dieser besonderen Form aufgelöset werden mußte, um nicht allein zu bleiben; sondern viele Frucht zu bringen. Es blieb das göttliche Leben in ihm selbst allein verschlossen als sein ausschließliches Eigenthum, so lange er in sinnlicher Gegenwart auf Erden sich befand. Zwar hatte dies einen natürlichen Grund darin, daß die Apostel, so lange sie Christus sinnlich gegenwärtig in ihrer Mitte sahen und seiner persönlichen äußerlichen Leitung in allen Angelegenheiten genossen, von seiner sinnlichen Gegenwart, von seiner äußerlichen Führung abhängig blieben, nicht über seine menschliche Persönlichkeit zu dem höheren Gesichtspunkte von ihm als dem Sohne Gottes, nicht zu einer von seiner leiblichen Gegenwart und Würksamkeit unabhängigen geistigen Gemeinschaft mit ihm, und daher nicht zur selbstständigen Mündigkeit des geistigen von dem Erlöser ausgehenden Lebens sich erheben konnten. In dieser Beziehung hätten die Jünger für die göttliche Lebensmittheilung von dem Erlöser aus nicht empfänglich werden können, wenn nicht zuerst die sinnliche Gegenwart Christi ihnen entzogen worden wäre. Aber dieser negative Grund wäre allein noch nicht hinreichend gewesen das göttliche Werk in den Seelen der Jünger zu vollziehen, wenn dies nicht durch andere

positive Ursachen erzeugt worden wäre. Es war dies nur von Seiten der Jünger die nothwendige Vorbereitung, um sie für die göttlichen Einwürkungen des verherrlichten Erlösers empfänglich zu machen. In dem zuversichtlichen Bewußtseyn, daß er mit solcher Kraft in der Menschheit werde würken können, sagt Christus bei Johannes, daß er von der Erde enthoben, Alle zu sich ziehen werde, 12, 32. In Beziehung auf diesen Begriffszusammenhang betrachtet Johannes 7, 39 die Mittheilung des göttlichen Lebensprincips, welches von Christus auf die Gläubigen übergehen, die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, wie das Leben der Gesammtheit durchdringen sollte, das was das christliche Leben in seiner Selbstständigkeit und Mündigkeit bildet, das *πνεῦμα ἅγιον* als ein Ergebniß der Verherrlichung Christi, als nicht vorhanden, bis diese verwürklicht worden [1]).

---

1) Was die Frage betrifft, wie sich in der Stelle Joh. 7, 38 die johanneische Auslegung zu dem Sinne verhalte, in welchem die Worte von Christo ursprünglich gesprochen worden, so beziehen sich diese allerdings nicht auf eine bestimmte als zukünftig gesetzte Thatsache; sondern, wie Joh. 4, 14, auf den ganz allgemein ausgesprochenen Satz, daß der Glaube an ihn in Jedem eine Quelle göttlichen Lebens werde, welches unter dem Bilde des lebendigen Wassers dargestellt wird. Mit Recht aber konnte Johannes sagen, daß Das, was Christus hier sprach, damals noch nicht erfüllt werden konnte, weil das Bewußtseyn eines von Christus empfangenen göttlichen Lebens damals in den Gläubigen noch nicht aufgegangen war, daß erst mit der Ausgießung des heiligen Geistes, als aus welchem jenes Bewußtseyn hervorgeht, dies erfüllt werden konnte, dies also in dieser Hinsicht allerdings etwas Prophetisches war. Die neutestamentlichen Begriffe der *ζωὴ αἰώνιος* und des *πνεῦμα ἅγιον* hängen genau zusammen; sie verhalten sich zu einander, wie die Begriffe von Würkung und Ursache.

Als das, was von Seiten des Menschen erfordert wird zur Aneignung dessen, was Christus als der Erlöser der Menschheit gewürkt hat, setzt auch Johannes den Glauben. Dies ist das Eine Werk, welches Gott verlangt, Joh. 6, 29 im Gegensatze gegen die πολλὰ ἔργα jüdischer Werkheiligkeit, und aus diesem Einen inneren Werke, dieser Einen inneren Selbstbestimmung folgt von selbst Alles, was zur Heiligung des Menschen erforderlich ist. Er unterscheidet aber, wie wir schon bemerkten, den von einem vorherrschend sinnlichen Elemente ausgehenden Glauben, den Autoritätsglauben, der wie er von einem mehr sinnlichen als geistigen Eindrucke entstanden, leicht andern sinnlichen Eindrücken unterliegt und wieder hinschwindet, von dem Glauben, der wie er aus der Tiefe des Gemüths, dem tief gefühlten Bedürfnisse nach einer Erlösung von der Sünde oder von einem in der Tiefe des Gemüths empfangenen Eindrucke des Göttlichen ausgeht, also auch tief in das Gemüth eingeht, das *μένειν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ἔχειν τὸν λόγον μένοντα ἐν ἑαυτῷ*. Dieser Glaube ist wie bei Paulus eine solche Richtung und Handlung des Gemüths, wodurch Einer sich Dem, welchen er als seinen Erlöser erkennt, ganz hingiebt, in die Gemeinschaft mit ihm eingeht. Mit diesem Glauben ist wie das Eingehn in die Gemeinschaft mit dem Erlöser, also auch die Theilnahme an seinem göttlichen Leben gesetzt. Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben, ist vom Tode zum Leben übergegangen, ist wiedergeboren aus dem göttlichen Geiste, der von nun an statt des bisher vorherrschenden sündhaften Princips das Leben bestimmt, er ist zu einem göttlichen Leben auferweckt, ein Kind Gottes geworden. Es muß sich daher von selbst auch eine neue

Lebensgestaltung und ein neues Lebensgesetz daraus entwickeln.

Leicht läßt sich das, was Johannes von dem Verhältnisse der Gebote zum Glauben sagt, auf die paulinische Auffassung von dem Verhältnisse des Gesetzes zum Glauben zurückführen. Er redet zwar von Geboten des Herrn in mehrfacher Zahl; aber alle Gebote kommen zurück auf das Eine, welches das charakteristische der *καινὴ διαθήκη* ist, das Gebot der Bruderliebe und zwar wird das neue dieses Gebots im Verhältnisse zu den Geboten des alten Gesetzes dadurch bezeichnet, — zu lieben, wie Christus liebte, wie er sein Leben hingab für das Heil der Menschen, also nach seinem Beispiele die aufopfernde Bruderliebe. Aus diesem Zusammenhange erhellt nun gleich, daß hier nicht von solchen Geboten die Rede seyn kann, welche von außen her zu dem Glauben hinzukommen; sondern nur von solchen, welche aus dem göttlichen Leben, das der Glaube mit sich führt, aus dem darin liegenden Gesetze, als Anforderungen dieses inneren Lebensgesetzes, als einzelne Züge des Vorbildlichen in dem Leben Christi, dem die Gläubigen nachzufolgen sich gedrungen fühlen, von selbst sich entwickeln. Dies neue Gebot setzt ja voraus den Glauben an die erlösende, selbstaufopfernde Liebe Christi und aus dem Bewußtseyn dieser Liebe entzündet sich von selbst der Trieb, solche Liebe gegen die Brüder zu üben. 1. Joh. 3, 16. 4, 10—19. Johannes sagt 1, 5, 3, die Gebote Christi seyen nicht schwer, obgleich sie ein Ideal der Heiligung darstellen; aber er nennt sie nicht so wegen ihres Inhalts; sondern wegen ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu dem Glauben und zu dem inneren Leben der Gläubigen, weil nämlich diese Gebote

nicht als todte Buchstaben dem im Innern des Menschen vorherrschenden Principe der Sünde entgegentreten; sondern sie den lebendigmachenden Geist der Liebe, der sich aus dem Glauben entwickelt, voraussetzen, weil vermöge der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, des neuen göttlichen Lebensprincips wie der innere Drang so die Kraft verliehen ist, diese Gebote zu erfüllen. Johannes selbst führt zum Beweise, daß jene Gebote nicht schwer seyen, den Grund an, weil die Geburt aus Gott die Kraft verleihe, alles Ungöttliche zu besiegen. Wie Christus in dem johanneischen Evangelium 16, 33 die Gläubigen getrost seyn heißt, im Vertrauen darauf, daß er die Welt, die ganze Macht des Bösen besiegt und sie als eine nichtige habe erscheinen lassen, die Gläubigen demnach an diesem seinem Siege in der Gemeinschaft mit ihm Theil nehmen, so nennt daher Johannes in seinem ersten Briefe den Glauben selbst den schon errungenen Sieg über die Welt. Wer aber diese Gebote Christi nicht beobachtet, der beweiset eben dadurch, daß er jenes göttlichen Lebens und der Gemeinschaft mit Christo ermangelt, also auch nicht im wahren Sinne an ihn glaubt. Wer in Sünden lebt und vorgiebt, an Christus zu glauben und ihn zu kennen, ist in der That doch fern davon, an ihn zu glauben und ihn zu kennen, denn alles Dies faßt ja Johannes im innigsten Zusammenhange mit dem Leben auf. Es kann Einer Christus nur kennen, als den Heiligen, der erschienen ist, das Reich des Bösen in der Menschheit zu zerstören, die Sünde hinwegzunehmen. Und wer ihn als einen solchen erkannt hat und an ihn als einen solchen glaubt, wer das Bild eines solchen Christus in sein inneres Leben aufgenommen hat, der kann nicht ferner im Dienste der Sünde leben.

Etwas anderes ist der Glaube an den würklichen historischen Christus, etwas anderes der Aberglaube an das Trugbild, das sich Einer von einem Messias macht, wie er ihn nach seinen sündhaften Neigungen haben will. Einen solchen Glauben in diesem letzten Sinne bezeichnet Johannes in seinem Evangelium 2, 23, wo er sagt, daß Viele an Jesus als den Messias glaubten, wegen der Wunder, welche sie ihn vollbringen sahen. Aber da sie nicht durch das Gefühl eines höheren Bedürfnisses getrieben, den Erlöser von der Sünde in ihm suchten und sahen, da sie nicht für den geistigen Eindruck des Göttlichen empfänglich waren, sondern nur den sinnlichen Eindruck empfangen hatten, so konnte also auch nur ein solches Bild von dem Messias sich ihnen darstellen, wie es ihrem von einem sinnlichen Elemente ausgehenden Verlangen entsprach. Eben deshalb mußte ihr Glaube oder vielmehr Aberglaube, indem er sich in seinen sinnlichen Hoffnungen getäuscht sah, bald in Unglauben übergehn. Deshalb gab sich Christus dem Enthusiasmus, mit welchem sie sich an ihn anschließen wollten, nicht hin, indem er mit seinem die Tiefen der Gemüther durchforschenden Blicke erkannte, daß sie noch fern waren von dem Glauben, welcher die Gemeinschaft mit ihm zu ergreifen fähig ist. Auf einen solchen Glauben, der erst von der Beimischung des sinnlichen Elements durch die Erweckung des schlummernden Gottesbewußtseyns in dem Umgange mit dem Erlöser gereinigt werden mußte, bezieht sich was Christus zu der Menge Derjenigen sagt, welche an ihn zu glauben vorgaben [1]: „Wenn sie sein bisher nur oberflächlich aufgenommenes Wort würklich in

---

1) Joh. 8, 31.

ihr Inneres aufnähmen und sich recht aneigneten, dann erst würden sie wahrhaft seine Jünger seyn, und dann würden sie von dem inneren Leben aus die Wahrheit erkennen und durch die Macht der ihr ganzes Leben durchdringenden Wahrheit würden sie immer mehr frei werden von Allem, was die höhere Natur in ihnen, das zum Grunde liegende Gottesbewußtseyn, gefangen halte [1]).

Wie Johannes dem Begriffe nach einander entgegensetzt die Kinder Gottes, die aus Gott Geborenen und die der Welt, dem bösen Geiste Angehörenden, die Kinder des διάβολος, ohne doch dadurch nur einen schroffen durch keine Uebergangspunkte vermittelten Gegensatz in der Erscheinung anzunehmen, so setzt er auch durch die Aufstellung jenes ersten Begriffs keineswegs etwas gleich Abgeschlossenes und Vollendetes in der Erscheinung und es sind keineswegs verschiedene Entwickelungsstufen dadurch ausgeschlossen. So sagt er, daß wer an Jesus als den Sohn Gottes glaubt, vom Tode zum Leben übergegangen sey,

1) Zwar wird in dieser Stelle der Begriff der Freiheit in einem andern Gegensatze aufgefaßt, als bei Paulus, nicht im Gegensatze gegen die gesetzliche Knechtschaft; sondern gegen eine politische Scheinfreiheit. Die wahre Freiheit, sagt Christus, ist die innere, welche von der Erlösung ausgeht. Bis der Mensch diese erlangt habe, sey er bei aller äußerlichen Unabhängigkeit doch in Knechtschaft, indem er nicht frei sich selbst bestimme nach dem Gesetze seines ursprünglichen und wahren Wesens; sondern beherrscht werde von einem fremdartigen Principe, durch welches dieses sein ursprüngliches und wahres Wesen unterdrückt gehalten werde. Es ist aber hier, wie leicht erhellt, derselbe allgemeine Grundbegriff von dem Gegensatze zwischen Freiheit und Knechtschaft vorhanden, wie bei Paulus, und der dreifache Standpunkt in der sittlichen Entwickelung des Menschen läßt sich auch leicht daraus ableiten.

durch den Glauben habe er die Welt, die ganze Macht des Ungöttlichen, Alles was gegen Gott und sein Reich den Gegensatz bildet, besiegt, 1. Joh. 5, 4, denn ein Solcher eignet sich dadurch den Sieg über das Böse an, den Christus durch sein Erlösungswerk über die Macht des Bösen erhalten hat, Joh. 16, 33, so daß ein Solcher, die Gemeinschaft mit ihm im Glauben festhaltend, alles Böse, was sich ihm von außen oder innen entgegenstellt, schon so gut wie überwunden hat, indem vermöge des empfangenen göttlichen Lebensprincips die Versuchung zur Sünde in ihm keinen Anschließungspunkt findet, und Alles, was sich ihm von außen feindselig entgegenstellt, kann doch nur dazu dienen, die Entwickelung des göttlichen Lebens in ihm selbst und den Sieg der ihrem Wesen nach siegreichen, durch Alles was sich ihr entgegenstellt zur Vollendung hindurchdringenden Sache Christi zu fördern, 1. Joh. 4, 4. Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, sondern er verwahrt sich gegen allen Reiz zur Sünde und der Böse berührt ihn nicht (das Böse kann nirgends einen Anschließungspunkt bei ihm finden). 1. Joh. 5, 18. Eben weil er aus Gott geboren ist, so ist es unmöglich, daß er sündige, da der Same göttlichen Lebens ihm einwohnt, von dem nichts Böses, nur das Gute ausgehn kann, 1. Joh. 3, 9. Daraus aber ist nun keineswegs zu schließen, daß die Erscheinung der Idee ganz entspreche und der Christ sich in derselben als einen Sündenlosen darstelle. Das Gegentheil setzt Johannes voraus, indem er auch bei den Christen noch das Bedürfniß der Sündenvergebung und fortgehenden Reinigung von der Sünde annimmt. Wenn wir unsere Sünden bekennen, das heißt von dem Bewußtseyn der uns noch anklebenden Sünde durchdrungen und von den Gefühlen der Buße

erfüllt sind, so ist er treu und gerecht [1]), daß er uns die Sünden vergebe und uns reinige von aller Sünde, 1. Joh. 1, 9. So müssen wir demnach der Lehre des Johannes zufolge das Verhältniß als ein solches uns denken, daß, wenn gleich der Christ als solcher in Beziehung auf sein in der Gemeinschaft mit Christus wurzelndes Leben, das ihm einwohnende göttliche Leben von der Sünde nicht berührt werden kann, dies göttliche Leben, doch der alten sündhaften Natur eingepfropft ist und diese immer mehr durchläutern und in sich aufnehmen soll, daher das Getrübtwerden durch die anklebende Sünde und der fortdauernde Kampf mit der Sünde, der von dem göttlichen Lebensprincipe ausgehende Läuterungsprozeß der ganzen menschlichen Natur. Auf diesen fortschreitenden Läuterungsprozeß bezieht sich das, was Christus in dem Gleichnisse von der Weinrebe sagt, Joh. 15. Zwar seyen seine Jünger schon rein durch das von ihm gesprochene Wort, indem sie dies Wort als Reinigungsprinzip in ihr inneres Leben aufgenommen hätten, aber die reinigende Kraft desselben

---

1) Beide Begriffe hangen hier genau zusammen, die Treue Gottes darin bestehend, daß Gott in seinem Handeln, in der Weltregierung sich mit sich selbst übereinstimmend zeigt, den Erwartungen, welche er durch seine Offenbarungen im Worte oder durch sein Walten in der Geschichte, im Leben der Einzelnen, durch die begonnenen Würkungen seines Geistes in ihnen erregt hat, entspricht, seine Verheißungen erfüllt, — so wie er dem seine Sünden Bekennenden die Sündenvergebung verheißen hat, diese verleiht. Seine Gerechtigkeit besteht darin, daß er die von ihm selbst gegebenen Gesetze des Gottesreichs vollzieht, Jedem verleiht, was ihm nach denselben zukommt, so auch die Vergebung der Sünden ertheilt, wenn die Bedingung erfüllt wird, unter der er sie verheißen hat.

müsse sich nun noch von innen heraus die ganze Natur durchläuternd offenbaren. Wie der Winzer von den fruchtbringenden Zweigen der Weinrebe alle fremdartigen Auswüchse abschneidet, damit sie immer mehr Frucht bringen, so reinigt Gott durch den aus dem Leben in der Gemeinschaft mit Christus, aus dem empfangenen göttlichen Leben sich entwickelnden Läuterungsprozeß immer mehr die ganze menschliche Natur, damit der von Christus empfangene Lebenssaft in seiner fruchtbringenden Kraft nicht gehemmt durch die Beimischung des fremdartigen Saftes aus dem wilden Stamme der alten Natur, in immer reicheren Früchten, den Werken ächt christlicher Gesinnung [1]), sich offenbare.

So löset sich nun leicht der Gegensatz darin, wenn Johannes einerseits sagt, daß wer sündigt, Christus nicht kennt, andrerseits doch von der Sündenvergebung redet, deren der Christ immer bedürftig sey und die ihm auch zu Theil werde. Nämlich allerdings muß sich das Leben des Gläubigen dadurch von dem Leben des natürlichen Menschen unterscheiden, daß nicht das Princip der *ἁμαρτία*, sondern das göttliche Lebensprincip in demselben das Beseelende ist und daher das Sündhafte nur als etwas von seinem früheren Zustande ihm noch Anklebendes und daher stets von ihm Bekämpftes erscheint. Daher setzt Johannes die beiden Zustände und Lebensrichtungen als zwei unvereinbare einander entgegen, im Lichte wan-

---

1) Die paulinische Lehre von den guten Werken, als Früchten des Glaubens und auch die paulinische Lehre von den Charismen, als Früchten der von dem göttlichen Lebensprincipe durchdrungenen, gereinigten menschlichen Natur findet hier ihren Anschließungspunkt.

deln, ein der vorherrschenden Richtung nach gottgeweihtes Leben und in der Finsterniß wandeln, ein von sündhafter Richtung ausgehendes, den sündhaften Neigungen dienstbares Leben führen [1]). Hieraus ergiebt sich nun auch die Einheit der paulinischen und johanneischen Lehre. Gleichwie Paulus den Glauben der Idee und dem Principe nach als den Akt darstellt durch welchen Jeder sich selbst, der

1) Wie es der Zweck des ersten johanneischen Briefes ist, dem falschen Vertrauen auf Sündenvergebung, dem Irrthume entgegenzuwürken, daß man, in Sünden fortlebend, der Sündenvergebung theilhaft werden könne, ohne doch die christliche theilnehmende Liebe gegen fehlende Brüder auszuschließen, so ermahnt er zur Theilnahme an der Schwäche derjenigen Brüder, welche, obgleich im Ganzen der Eifer in der Heiligung bei ihnen sich zu erkennen giebt, doch einer augenblicklichen Versuchung unterlegen sind, indem er dies augenblickliche Unterliegen als ein augenblickliches Zurücktreten der ihnen einwohnenden ζωή betrachtet, da alle Sünde mit der ζωή in Widerspruch steht. Der Christ soll für solche gefallene Brüder beten und Gott wird sie wieder neu beleben, insofern nämlich hier vorausgesetzt wird, daß Diejenigen, auf welche sich diese Fürbitte bezieht, da ja der Grund des christlichen Lebens bei ihnen noch vorhanden ist, in einem für eine solche Einwürkung Gottes empfänglichen Zustande sich befinden. Von der andern Seite aber bezeichnet Johannes solche sündhafte Zustände, welche eine gänzliche Entfremdung vom christlichen Leben, ein Verharren im geistigen Tode bezeichnen, unter dem Namen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Auf solche kann sich die gegenseitige christliche Fürbitte in Hinsicht der Sündenvergebung nicht beziehen, da solche der christlichen Gemeinschaft nicht mehr angehören. Darin liegt aber keineswegs, daß man nicht für ihre Bekehrung beten solle, man solle sie nur nicht als christliche Brüder betrachten und nicht in dem Sinne für sie beten, in welchem diese der ihnen Allen noch anklebenden Sünde sich bewußt, gegenseitig für einander beten. Auch Lücke stimmt in seiner schönen Erklärung mit dieser Auffassungsweise überein.

Welt, der Sünde abgestorben ist, aber doch in Beziehung auf das sich in der Erscheinung daraus entwickelnde neue Leben, ein fortgesetztes Ertödten des sündhaften Princips daher ableitet, so erscheint auch bei Johannes dasselbe Verhältniß zwischen dem aus Gott geboren seyn und dem fortwährenden Kampfe mit der Welt und Sünde. Und die daraus sich ergebende Unterscheidung zwischen dem im Glauben erfaßten Objektiven der Erlösung und der fortschreitenden subjektiven Entwickelung des göttlichen Lebens führt zu dem paulinischen Begriffe von der *δικαιοσύνη* und *δικαίωσις*, wie auch Johannes objektiv Jesus den vollkommen Heiligen, als den Fürsprecher bei dem Vater für die noch mit Sünde behafteten Gläubigen betrachtet.

So ist daher nach den johanneischen Ideen wie in dem Glauben das Zukünftige als etwas schon Gegenwärtiges ergriffen, so auch das göttliche Leben in der Gegenwart als Anfangspunkt und Keim einer die Ewigkeit umfassenden Schöpfung aufgefaßt, daher wie das Vorausnehmen der Zukunft in der Gegenwart, also auch die nothwendige Beziehung auf eine zukünftige Fortentwickelung und Vollendung. Wer an den Erlöser glaubt — sagt er oft — hat das ewige Leben, er ist vom Tode zum Leben übergegangen, er kann nie mehr sterben, keinen Tod mehr erfahren. Das göttliche Leben, welches er empfangen hat, kann durch keinen Tod mehr unterbrochen werden. Aber während des irdischen Daseyns ergiebt sich erst der Anfang der Entwickelung dieses göttlichen Lebens, es ist eine Quelle, welche in's ewige Leben hineinsprudelt, gleichsam die Quelle, welche immer fortsprudelt, bis sie sich in den daraus hervorgehenden Strom des ewigen Lebens ergießt, Joh. 4, 14. Zwar haben die Gläubigen das zu-

versichtliche Bewußtseyn, daß sie Kinder Gottes sind, 1. Joh. 3, 2; und zum vollen Besitze aller in diesem Verhältnisse gegründeten Rechte und Güter gelangen werden; aber der volle Inhalt Dessen, was zur Verwürklichung dieses Begriffs gehört, ist ihnen in ihrem Selbstbewußtseyn noch nicht gegeben. Sondern die volle Würde der Kinder Gottes kann erst durch die Erscheinung selbst offenbar werden. Dann wird, wie Erkennen und Leben in Beziehung auf das Göttliche unzertrennlich zusammenhängen, mit der vollkommenen Gestaltung des Lebens nach dem Bilde Christi und Gottes auch die vollkommene Erkenntniß Christi und Gottes erfolgen, 1. Joh. 3, 2. So zeigt sich hier auch derselbe Zusammenhang zwischen dem Leben des Glaubens und der Hoffnung, wie bei Paulus.

Zum Eigenthümlichen der johanneischen Auffassung gehört es aber, daß bei ihm mehr die Beziehung auf die Gemeinschaft mit dem Erlöser im inneren Leben und in der Gegenwart als die Beziehung auf das Zukünftige und das äußerlich Gegebene vorherrscht, daß er das, was Element des inneren Lebens, Thatsache des christlichen Selbstbewußtseyns ist, besonders hervorhebt und dagegen das äußerlich Thatsächliche und das Kirchliche nur leise andeutet. So stellt er ja auch aus der äußerlichen Geschichte Christi Alles nur als Offenbarung der ihm einwohnenden Herrlichkeit dar, um diese dem Gemüthe nahe zu bringen und er benutzt diese Erzählungen immer, um das, was der Erlöser selbst von seinem Verhältnisse als der göttlichen Lebensquelle für die Menschheit gesagt hat, daran anzuschließen. Insofern derjenigen Richtung des christlichen Geistes, welche im Gegensatze gegen einseitige Begriffsherrschaft und einseitiges Kirchenthum sich bildete und

unter dem Namen des Mysticismus bezeichnet wurde, eine Wahrheit zum Grunde liegt, ist Johannes Repräsentant derselben.

Dies gilt von seiner Darstellungsweise der Lehre von einem Gerichte Gottes und einer Auferstehung. Das Gericht betrachtet er als etwas Gegenwärtiges, eine von der Erlösung der Menschheit und der Verkündigung des Evangeliums unzertrennliche Thatsache. Es erfolgt nämlich dadurch nothwendig die Sichtung zwischen Denjenigen, welche mit empfänglichem Gemüthe das Göttliche aufnehmen und Denjenigen, welche sich durch ihre Unempfänglichkeit demselben verschließen, Denen, welche im Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit die dargebotene Erlösung annehmen, sey es, daß ein Verlangen und Streben nach göttlichem Leben schon früher aus ihrer höheren Natur sich entwickelt hatte, oder daß erst durch den Eindruck des Erlösers das unterdrückte Gottesbewußtseyn in ihnen geweckt und jenes Verlangen in ihnen hervorgerufen wurde, und Denjenigen, welche entweder durch das allein bei ihnen vorherrschende sinnliche Element oder durch geistlichen Hochmuth, das Vertrauen auf eine gesetzliche Werkgerechtigkeit gehindert wurden, das Bewußtseyn ihrer Erlösungsbedürftigkeit in sich aufkommen zu lassen und dem Eindrucke des Göttlichen in der Erscheinung, den Werken und den Worten des Erlösers sich hinzugeben. Daher geschieht es denn auch, daß der Begriff des Gerichts bei Johannes immer nur im Gegensatze gegen das Heil, die *σωτηρία*, vorkommt, denn vor dem Gerichte der Heiligkeit Gottes könnte kein Mensch als rein erscheinen. Die Begriffe Gericht Gottes und Verdammniß mußten in der Anwendung auf die durch die Sünde von Gott entfremdeten Menschen von selbst zu-

sammenfallen. Aber nun erscheint die Offenbarung der Liebe Gottes in dem Erlösungswerke und es bedarf keines Andern, als nur der Annahme des dargebotenen Heils durch den Glauben an den Erlöser. Wer nicht glauben will aus Schuld seiner vorherrschenden sündhaften Richtung, schließt sich selbst dadurch von der dargebotenen Seligkeit aus und in seinem in dieser Beschaffenheit seines Inneren begründeten Unglauben liegt das Gericht, das er selbst über sich ausspricht. Joh. 3, 17. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt (d. h. mitten unter der Masse der von Gott bisher entfremdeten Menschheit ihn erscheinen lassen), nicht um die Welt zu richten, wie die Juden meinten, daß er nur ein Strafgericht über die Heidenwelt halten werde, sondern damit die unter der Herrschaft der Sünde in der Entfremdung von Gott dem Verderben entgegengehende Menschheit durch ihn gerettet werden sollte. Wer nur an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, hat sich durch den Glauben das Heil angeeignet und hat, des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewiß, kein Gericht mehr zu fürchten. Wer aber nicht an ihn glaubt, ist eben durch seinen Unglauben schon thatsächlich gerichtet. Darin aber besteht dies Gericht, daß die Menschen aus Liebe zur Finsterniß (zum Ungöttlichen), wegen der sündhaften Richtung ihres Lebens die Quelle des Lichts nicht aufnehmen wollten (dieses ihr Verhalten gegen das Göttliche, wie es aus ihrer Sinnesart hervorgeht, ist das thatsächliche Gericht). Wie nun das Evangelium seine Macht zum Heile der Menschheit nicht offenbaren kann ohne diesen Sichtungsprozeß in derselben, welchen Johannes mit dem Namen des Gerichts bezeichnet, zu vollziehen, so mußte daher mit der Erlösung der Empfänglichen auch die

Sonderung derselben von den Unempfänglichen das Ziel der Erscheinung Christi seyn. Zum Gericht — sagt Christus — sey er in die Welt gekommen, damit Diejenigen, welche nicht sehen, d. h. welche auf solche Weise nicht sehen, daß sie sich auch ihres Nichtsehens bewußt sind [1]), von dem Gefühle ihrer Erleuchtungsbedürftigkeit durchdrungen sind, zum Sehen gelangen, von ihrer Blindheit in Beziehung auf die göttlichen Dinge geheilt werden, Diejenigen aber, welche sehen, welche die Wahrheit erkennen könnten vermöge der ihnen verliehenen Mittel zur Einsicht, sie aber nicht erkennen wollen und ihrer vermeinten Einsicht sich überheben, mit sehenden Augen nicht sehen, in ihrer Blindheit bloßgestellt werden sollten, Joh. 9, 39, 40 [2]). Auf ein solches mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenes sittliches Gericht bezieht sich auch, was Paulus sagt von der Verkündigung des Evangeliums, welche dem Einen werde ein Mittel des Lebens zum Leben, dem Andern ein Gift des Todes zum Tode, 2. Kor. 2, 16. Nun aber schließt die Idee von diesem durch die Geschichte fortgehenden sittlichen Gerichte so wie auch die Idee der durch die Verkündigung des Evangeliums fortwährend gewürkten geistigen Auferweckung der Menschheit keineswegs die Beziehung auf ein letztes Weltgericht und eine allgemeine

---

1) Nicht ohne Grund ist hier die subjektive Negationspartikel μὴ gebraucht.

2) Wie in dem Beispiele, welches zu dieser ganzen Rede Veranlassung gab, der Blinde durch den Erlöser sehend gemacht und auch als geistig Blinder, der nicht sehen zu können meinte, von seiner geistigen Blindheit geheilt, erleuchtet wurde, die verblendeten Pharisäer hingegen mit sehenden Augen blind sich zeigten, indem sie der Wahrheit zum Trotze Thatsachen wegläugneten.

Auferstehung aus; sondern vielmehr erscheint Jenes als ein Vorbild und eine Vorbereitung von Diesem, wie dieser Zusammenhang besonders in der Rede Christi im fünften Kapitel des johanneischen Evangeliums sich darlegt. Zuerst redet Christus hier von der ihm als dem Messias verliehenen Macht, die Erstorbenen in der Menschheit geistig zu erwecken und eben damit zugleich nach ihrem verschiedenen Verhalten gegen das dargebotene göttliche Leben die Menschen zu richten. Wie der Vater die Todten erweckt und sie lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig (er erweckt zum wahren göttlichen Leben) wen er will [1]), denn ihm hat der Vater alle Macht des Gerichts übergeben, damit Alle ihre Verehrung des Vaters beweisen durch die Art, wie sie den Sohn verehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch nicht den Vater, der ihn gesandt hat [2]). Wer mein Wort vernimmt und glaubt an Den, der mich gesandt hat, — fährt Christus das Gesagte bekräftigend fort — hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht; sondern ist aus dem Tode in's Leben übergegangen (durch die Theilnahme an einem göttlichen Leben ist er schon enthoben aus dem Bereiche des Gerichts, welches nur die von Gott Entfremdeten trifft). Es kommt eine Zeit und sie ist schon da (insofern Christus durch die Macht seiner Worte schon jetzt solche Würkungen hervorbrachte),

1) Die Juden darauf aufmerksam zu machen, daß für sie Alles davon abhange, wie sie sich gegen ihn verhielten, daß die Mittheilung des göttlichen Lebens nicht in den Gränzen, welche sie von ihrem partikularistisch-theokratischen Standpunkte aus bestimmen wollten, sich einengen lasse.

2) Darin also besteht das Gericht, daß Jeder in seinem Verhalten gegen den Sohn beweiset, wie er gegen den Vater gesinnt ist.

da die Todten (die Geistigtodten in der ganzen Menschheit) die Stimme des Sohnes Gottes (durch die Verkündigung des Evangeliums) vernehmen werden und Diejenigen, welche sie vernehmen, werden leben, denn wie der Vater die Lebensquelle in sich hat, so hat er es auch dem Sohne gegeben, daß er sie in sich habe (nur weil in dem Sohne die ewige göttliche Lebensquelle selbst sich der Menschheit mitgetheilt hat, kann göttliches Leben den Erstorbenen durch ihn mitgetheilt werden), und er hat ihm die Macht gegeben, auch Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist, wie er als Mensch den Menschen göttliches Leben mitzutheilen gekommen ist, so als Mensch über die Menschen zu richten. — Sodann verweiset Christus von dem Gegenwärtigen auf das Zukünftige, von dem fortgehenden Entwickelungsprozesse in der Menschheit auf dessen letztes entscheidendes Ergebniß, indem er sagt: Wundert euch darüber nicht, denn es kommt eine Zeit, da Alle in den Gräbern seine Stimme vernehmen werden und Diejenigen, welche das Gute gethan haben, werden zu ewiger Seligkeit, die Schlechtes gethan haben, zum Gericht auferstehn.

So erwähnt auch Johannes vermöge derselben Eigenthümlichkeit, welche ihn als den Verfasser des *εὐαγγέλιον πνευματικὸν* charakterisirt, nicht was sich in den letzten Unterredungen Christi mit seinen Jüngern auf seine Auferstehung, seine Wiederkunft zum Gerichte über die verderbte Gottesstadt, wie seine letzte Wiederkunft zum allgemeinen Gerichte und zur Vollendung der Kirche bezieht; sondern nur das, was sich auf die innere Geistesoffenbarung des Erlösers unter den Jüngern bezieht, wie er, nachdem er seine sinnliche Gegenwart ihnen werde entzogen haben und wenn sie ganz von ihm getrennt zu seyn glaubten, auf

eine herrlichere Weise sich ihnen offenbaren und sie in seine Gemeinschaft aufnehmen werde, um sich dann nie wieder von ihnen zu trennen. Stufenweise vorbereitend sagt er zu ihnen zuerst, der Vater werde ihnen statt seiner, statt seiner sinnlichen Gegenwart unter ihnen, einen andern Helfer geben, ewig bei ihnen zu bleiben, den Geist der Wahrheit, den Geist, der allein das Bewußtseyn des Inhalts der von ihm auf Erden verkündigten Wahrheit aufschließen kann und der durch diese Wahrheit sich mittheilt, wie er auch sagt 16, 14, daß dieser Geist ihn selbst verherrlichen werde, indem er den Sinn der von ihm verkündigten Lehre ihnen aufschließe. Da aber dieser Geist nichts andres ist, als das von Christus mitgetheilte göttliche Leben, die durch ihn vermittelte Einwohnung Gottes in den Gemüthern der Gläubigen, so überträgt Christus nachher, was er von dem Kommen dieses Geistes zu ihnen gesagt hatte, auf sein eigenes Kommen zu ihnen im Geiste. Er verweiset sie auf den großen Tag, an dem er sie im Geiste wiedersehn werde, wenn auf den vorübergehenden Schmerz der Trennung von ihm die ewigdauernde Freude des Wiedersehns und der Gemeinschaft mit ihm folgen werde, wenn sie ihn nichts mehr würden zu fragen brauchen; sondern er offen und unverhüllt vom Vater ihnen verkündigen werde. Aber obgleich Johannes das geistige Element und was sich auf die Offenbarung Christi in dem Selbstbewußtseyn der Jünger bezieht, besonders hervorhebt; so schloß er doch damit eine leibliche Auferstehung Christi und eine Vorherverkündigung derselben durch Christus, Joh. 10, 18, keineswegs aus. Und so kann daraus nicht geschlossen werden, daß Johannes aus den Reden Christi nicht die Lehre von einer persönlichen Parusie Christi

zum Gericht und zur Vollendung seiner Kirche entnommen hätte. Vielmehr folgt das Gegentheil aus Dem, was wir oben über den Zusammenhang der johanneischen Ideen über Gericht und Auferstehung nach den beiden verschiedenen Auffassungsweisen bemerkt haben. Und Das, was Johannes in seinem ersten Briefe von den Zeichen der letzten Zeit, den Merkmalen der großen bevorstehenden Offenbarung des Gegensatzes gegen das Christenthum sagt, deutet ja auf dieselben Grundideen über den Entwickelungsgang des Gottesreiches, wie bei Paulus, hin und es finden sich hier auch einzelne Bezeichnungen einer bevorstehenden persönlichen Parusie Christi [1]), wenn gleich die eigenthümliche christliche Geistesart des Johannes sich darin zeigt, daß er dieses nur leise andeutet und nicht weiter ausmalt, wie Paulus.

So auch hängt es mit dieser eigenthümlichen Richtung des Johannes zusammen, daß Christus als Gründer einer Kirche bei ihm nicht bezeichnet, der Begriff einer ἐκκλησία von ihm nicht bestimmt hervorgehoben wird, wenn gleich er ihn als vorhanden voraussetzt 3. Joh. 6. Aber Das, was das innere Wesen des Begriffs der Kirche ausmacht, die Idee der im Glauben an den Erlöser begründeten Gemeinschaft der Gemüther, die Idee einer Gemeinschaft der Gläubigen wie mit dem Erlöser so unter einander, die Idee der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, tritt auf das Nachdrücklichste bei ihm hervor, wie diese Idee aus Dem, was die Seele seines ganzen Lebens war, dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Erlöser und des von ihm empfangenen göttlichen Lebens nothwendig hervorgehn mußte.

1) 2, 28. 3, 2.

So die Hinweisung auf die Eine Gottesgemeinde, die aus allen Denjenigen in der ganzen Menschheit, welche die Stimme des Erlösers vernähmen, werde gebildet werden, die Eine Heerde unter dem Einen Hirten, die Gemeinschaft, welche aus der gleichen Beziehung Aller zu Christus dem gemeinsamen Haupte hervorgeht, was dem paulinischen Begriffe von dem Einen Leibe unter dem Einen Haupte entspricht. Joh. 10, 16. Wie Christus und der Vater Eins sind, so sind die Gläubigen, indem sie durch ihn mit dem Vater Eins sind, vermöge dieser göttlichen Lebensgemeinschaft Eins unter einander. Indem sie durch diese göttliche Lebensgemeinschaft eine Einheit bilden, die in der Welt nichts Aehnliches hat, offenbart sich unter ihnen die Herrlichkeit Christi. Es ist vor den Augen der Welt ein sprechendes Zeugniß von dem göttlichen Berufe und Werke Christi. Die sich hier offenbarende göttliche Lebensgemeinschaft weiset zu ihrem göttlichen Ursprunge hin, Joh. 17, 21 ff. Johannes unterscheidet auch eine innere — die Gesammtheit Derjenigen, welche in der Gemeinschaft mit dem Erlöser sich befinden, die ganze Entwickelung des göttlichen Lebens in der Menschheit — umfassende und eine äußerliche Gemeinschaft der Gläubigen, welcher auch Solche sich anschließen können, die an jener inneren Gemeinschaft keinen Theil haben. So redet er I, 2, 19 von Solchen, welche aus der Mitte der Gläubigen hervorgegangen sind, in der That aber (dem inneren Principe nach, in Beziehung auf die Gesinnung) nicht zu denselben gehörten, denn hätten sie würklich ihrem inneren Leben nach zu ihnen gehört, so würden sie sich nachher nicht von ihnen losgesagt haben. Durch diese ihre auch äußerlich hervortretende Lossagung, durch den äußerlichen Gegensatz, in welchem sie

gegen die Gemeinde der Gläubigen auftreten, wird es nun offenbar, daß nicht Alle, welche sich äußerlich dieser Gemeinschaft anschließen, würklich an ihrem wahren Wesen Theil haben und innerlich ihr zugehören. Wir finden hier dieselbe Unterscheidung der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche zum Grunde liegend, wie bei Paulus.

Ferner erwähnt Johannes in seinem Evangelium auch der Einsetzung der Taufe durch Christus nicht, aber er handelt ausführlich von Dem, was die Idee der Taufe ist, das innere geistige Element, — denn darauf bezieht sich ja das Gespräch Christi mit dem Nikodemus, — die sittliche Umbildung durch ein neues göttliches Lebensprincip im Gegensatze gegen die alte sündhafte Natur des Menschen, ohne welche Keiner dem Reiche Gottes, der unsichtbaren Kirche einverleibt werden kann [1]).

Und dies gilt auch von dem heiligen Abendmahle. Aehnlich wie das, was Christus in der Unterredung mit dem Nikodemus unter dem Namen der Wiedergeburt bezeichnet, zu der Taufe sich verhält, so verhält sich das, was er in dem sechsten Kapitel des Johannes unter dem Bilde des „sein Fleisch essen und sein Blut trinken" bezeichnet, zu dem Abendmahle. Christus hatte sich als das wahre Manna, das wahre Himmelsbrodt bezeichnet, das Brodt, welches nicht irdischer, vergänglicher Natur ist und nur eine irdische Kraft in sich hat, das irdische Leben zu

1) Auf alle Fälle ist die Erwähnung des Wassers Joh. 3, 5 nur etwas Beiläufiges, um durch die Beziehung auf ein dem Nikodemus bekanntes Symbol die durchläuternde Kraft des göttlichen Geistes, die Jeder an sich erfahren sollte, ihm anschaulich zu bezeichnen. Daher wird im Folgenden doch auch nur die Geburt aus dem Geiste erwähnt.

fristen; sondern welches göttlichen Ursprungs und Wesens ist, göttliches Leben mitzutheilen und das Bedürfniß des inneren Menschen für die Ewigkeit zu befriedigen vermag. Sich selbst als den vom Himmel gekommenen, um göttliches Leben der Menschheit mitzutheilen, in Beziehung auf sein ganzes Wesen bezeichnet er so, insofern Jeder nur durch die Gemeinschaft mit der in der menschlichen Natur erschienenen göttlichen Lebensquelle zur Theilnahme an einem göttlichen Leben gelangen könne. Von Dem, was er selbst seinem ganzen göttlich-menschlichen Wesen nach für die Menschen *ist*, geht Christus dann über zu Dem, was er der Menschheit zu ihrem Heile *geben* will in Beziehung auf das von ihm verlangte *Geben* des Manna — die Hingebung seines Fleisches (seines der Sinnenwelt angehörenden Lebens) für das Heil der Menschheit. Da nun seine Worte von den Juden so mißverstanden worden, als wenn er von einem Essen seines Fleisches im eigentlichen Sinne gesprochen hätte; so nimmt Christus davon Veranlassung das, was er vorher von sich als dem Brodte des Lebens gesagt hatte, in noch stärkeren Ausdrücken, unter einem noch auffallenderen, aber auch die Idee noch anschaulicher darstellenden Bilde zu bezeichnen, indem er das Essen von seinem Fleische und das Trinken von seinem Blute als ein nothwendiges Mittel, ewiges Leben in sich aufzunehmen, bezeichnet, d. h. das *Menschenleben*, durch welches die Quelle des göttlichen Lebens selbst in die Menschheit eingegangen ist, sich ganz zu eigen machen, ganz in sich aufnehmen, so als wenn man das Fleisch und Blut des menschgewordenen Logos zu seinem eigenen machte. Von der göttlichen Lebensgemeinschaft vermittelst seiner menschlichen Erscheinung, von der durch den historischen

Christus bedingten und vermittelten Mittheilung des göttlichen Lebens redet er hier, wie er auch selbst sich dagegen verwahrt, daß man an seinen Leib im buchstäblichen Sinne denken sollte, indem er, um die Regel für das richtige Verständniß seiner Worte zu geben, sagt: Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts, — also nicht davon könne er haben reden wollen, daß man auf sinnliche Weise sein Fleisch sich aneignen solle, welches wie alles Fleisch dem inneren Menschen nichts nützen könne, sondern daß man vermittelst seiner Erscheinung im Fleische, in der Sinnenwelt, seinen Geist als das lebendig machende Princip sich aneignen solle. Die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben — sie können nicht nach ihrem bloß sinnlichen Laute, nach dem bloß sinnlichen Buchstaben, sondern nur nach ihrem Inhalte, der Geist und Leben ist, etwas göttlich Lebendiges, recht verstanden werden [1]). Sonach bezieht sich das Symbol „das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken" auf die fortwährende Aneignung seines in der menschlichen Natur geoffenbarten göttlichen Lebens, die fortwährende Durchdringung der ganzen Natur eines Jeden der in seine Gemeinschaft durch den Glauben Aufgenommenen mit dem göttlichen Lebensprincipe, das durch ihn ein menschliches geworden und ein solches in Allen mit ihm

---

1) Wir können Denjenigen nicht beistimmen, welche meinen, daß Christus hier selbst die Auslegung seiner Worte gegeben und daß er habe sagen wollen, unter seinem Fleische und Blute habe er nichts andres als seine Lehre in Beziehung auf ihre göttliche lebendig machende Kraft verstanden. Unter dem σάρξ und αἷμα meinte er doch nach dem Gesagten sicher mehr als seine ῥήματα. Vielmehr enthalten diese Worte Christi nur den Canon der rechten Auslegung und die Anwendung überläßt er Jedem selbst.

in Gemeinschaft stehenden werden soll, die fortwährende Vermenschlichung des Göttlichen, — in welcher fortgehenden Aneignung und Durchdringung der ganze Prozeß der christlichen Lebensentwickelung besteht. Gleichwie die Wiedergeburt als Anfangspunkt des christlichen Lebens in der Taufe, so ist dies, was auf die Wiedergeburt folgen muß, was gleichsam die fortgehende Wiedergeburt des Menschlichen zum Göttlichen ist, die fortgehende Aneignung der Menschheit zum Leibe Christi in dem Abendmahle dargestellt. So stimmen Johannes und Paulus s. oben S. 612 f. auch von dieser Seite einander gegenseitig ergänzend zusammen.

Das Wesen des Christenthums läßt sich nach dem Johannes darin zusammenfassen, daß nur in dem Sohne der Vater erkannt wird und daß man nur durch den Sohn mit dem Vater in Gemeinschaft treten kann, 1. Joh. 2, 23. 2. Joh. 9. Keiner aber kann mit dem Sohne in Gemeinschaft stehn, ohne des heiligen Geistes, den er verleiht, der die Menschheit erneuen soll nach seinem Bilde, theilhaft zu seyn, 1. Joh. 3, 24. Nach dem Johannes wie nach dem Paulus ist das Wesen des christlichen Theismus die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der durch den Sohn gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft, oder in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, und dies ist die Wurzel der christlichen Dreieinigkeitslehre.

1.

Stellen der heil. Schrift,

die in diesem Bande erklärt sind.

---

2. Citate aus christlichen Schriftstellern im ersten und zweiten Bande.

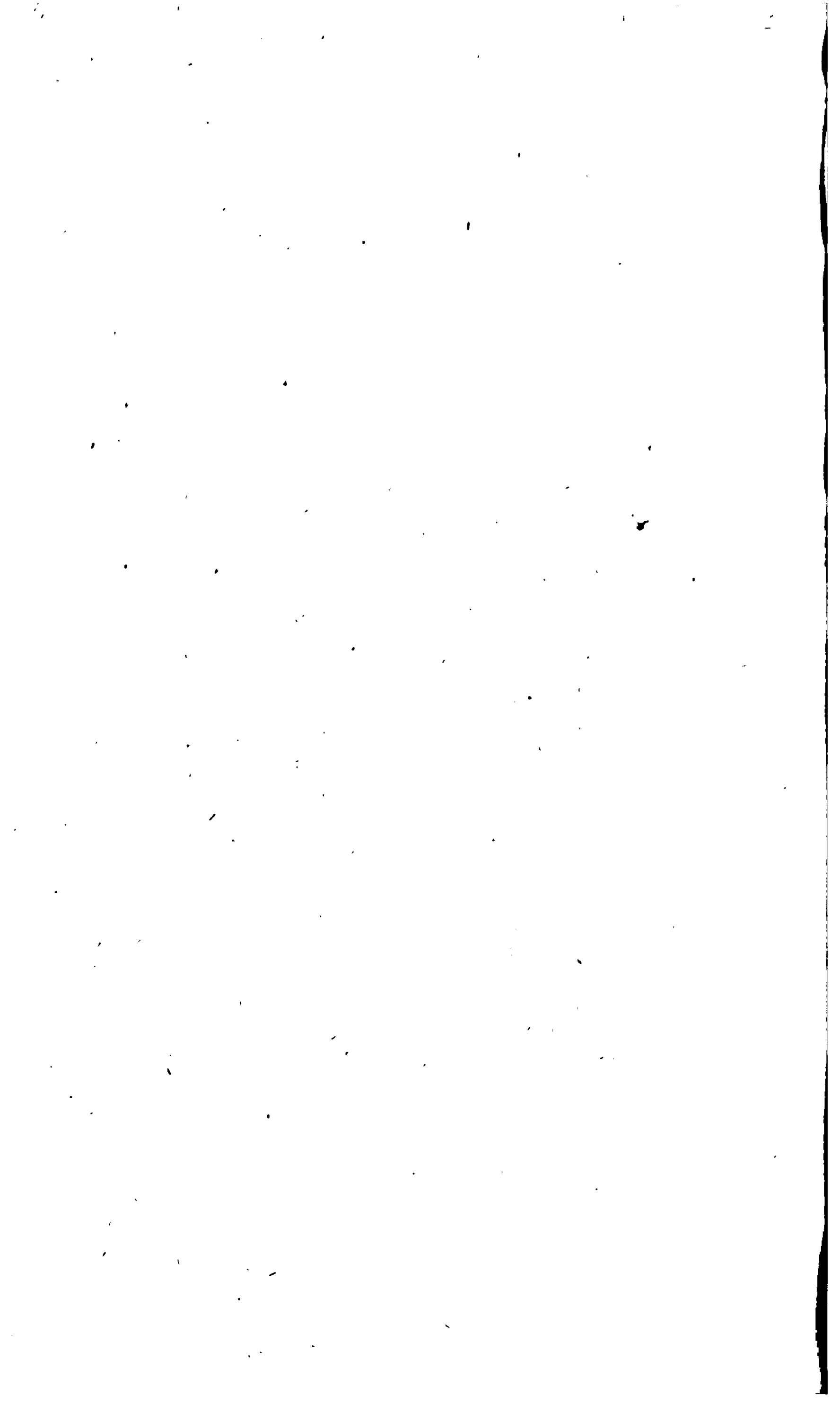
---

3. Citate aus Profanschriftstellern.

Nominal- und Real-Index

über den

Ersten und Zweiten Band.



A.

B.

C.

K.

N.

O.

P.

S.

V.

W.

Y.

Z.

Zusätze zu dem ersten Bande.

Zu S. 196, Z. 10. Usteri äußert S. 150 seines Commentars über den Galaterbrief sein Befremden darüber, daß ich die Erklärung des γνωσθέντες Gal. 4, 9, nach welcher dies in hophalischer Bedeutung verstanden werden sollte, wieder aufgenommen hätte, und in jener Voraussetzung mit Recht, zumal nach Dem, was der Meister der neutestamentlichen Grammatik, Winer gegen diese ganze Auslegungsmethode gesagt hat. Aber es war meine Absicht, indem ich jene Stelle frei dem Sinne nach wiedergab, keineswegs jene falsche Erklärung gut zu heißen. Da ich übersetzte: „oder vielmehr durch seine sich eurer erbarmende Liebe zur Erkenntniß geführt worden seyd"; so fand ich in dem γνωσθέντες eben nur den Begriff der sich erbarmenden Liebe, nach welcher Gott Diejenigen, die Gegenstand seiner erbarmenden Liebe sind, als die Seinen erkennt, in seine Gemeinschaft aufnimmt. Das Uebrige setzte ich nach der Beziehung, welche ich in dem Zusammenhange zu finden glaubte, hinzu. Paulus sagt zu den Galatern: „In der Zeit eurer Unmündigkeit und Knechtschaft, da ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr Dem, was nicht Gott ist, als wenn es Gott wäre. Euer damaliger Götzendienst fand in eurem Nichtswissen von Gott seine Entschuldigung. Wie nun aber, da ihr Gott erkannt habt?" — Paulus berichtigt sich, nachdem er dies ausgesprochen hat. Er

wollte es hervorheben, daß nicht etwa die Galater durch ihre eigenen Anstrengungen aus dem Götzendienste zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt seyen; sondern daß sie Alles nur der Erleuchtung durch die göttliche Gnade zu danken hätten. Des Undanks also machten sie sich schuldig, die ihnen gegebene Erkenntniß nicht benutzend. Wäre es ihm nach den griechischen Sprachgesetzen möglich gewesen, durch eine passive Form des Wortes *γινώσκω* den Gegensatz der von Gott mitgetheilten und bloß empfangenen Erkenntniß gegen eine selbstthätig erworbene zu bezeichnen, so würde er wahrscheinlich schon deshalb diese passive Form desselben Wortes gewählt haben. Nun aber konnte dies zwar nach den griechischen Sprachgesetzen nicht stattfinden; doch gab ihm seinem gewohnten hellenistischen Sprachgebrauche zufolge die passive Form Gelegenheit, den Gegensatz in einer andern Wendung noch stärker zu bezeichnen. „Nachdem sie von Gott in seine Gemeinschaft aufgenommen worden, wieder in die Knechtschaft jenes armseligen Götzendienstes zurücksinken."

Zu S. 291, Z. 11. Usteri nennt l. c. S. 206 die von mir gegebene Erklärung der Stelle Gal. 6, 12 eine sonderbare. Ich glaube zeigen zu können, daß sie nicht so sonderbar ist. Und ich will zuerst damit beginnen, auf die Schwierigkeiten, welche mir der von Usteri angenommenen und sich sonst auch am meisten empfehlenden Erklärung entgegen zu stehn scheinen, aufmerksam zu machen. Paulus bezeichnet im Anfange des V. 12 die Leute, welche den Galatern die Beschneidung aufdringen wollten, als Solche, welche dies thäten, um in äußerlichen Dingen vor Andern etwas voraus zu haben. Nun würde aber nach jener Erklärung durch das *μόνον* als der alleinige sie dazu

bestimmende Grund etwas ganz Fremdartiges angegeben werden, daß sie die Verfolgungen um der Verkündigung des reinen Evangeliums willen vermeiden wollen. Von dieser den Gegnern, die hier Paulus bekämpft, zugeschriebenen Absicht findet sich sonst in diesem Briefe keine Spur, und auch V. 13 ist wieder von etwas ganz Anderem die Rede, von etwas, das sich vielmehr an das erste anschließt, von einem in die äußerlichen Dinge gesetzten Ruhme, dem Ruhme, welche große Veränderung sie in dem äußerlichen Zustande der heidnischen Gemeinden hervorgebracht, daß sie dieselben zu Juden gemacht haben. Hingegen nach der von mir gegebenen Erklärung würde sich hier lauter Verwandtes zusammenfinden. „Diejenigen, welche in äußerlichen Dingen ihren Ruhm suchen, nöthigen euch, euch beschneiden zu lassen, nur damit man sie nicht nöthige, ihrem Ruhme zu entsagen, Allem zu entsagen, was sie vor Andern voraus zu haben meinen, und mit allen Andern nur auf den gekreuzigten Christus zu vertrauen." Wie das Wort von Jesus als dem Gekreuzigten den Juden und Judaisten ein σκάνδαλον war, so konnte es ja auch für Diese subjektiv als etwas, durch dessen Verkündigung sie sich verfolgt glaubten, dargestellt werden.

Zu S. 284, Z. 6. Müßte man annehmen, was freilich sonst nicht das Natürlichste ist, daß hier Solche gemeint seyen, welche als geborene Heiden sich hatten überreden lassen, der Beschneidung sich zu unterziehen und nun auch bei Andern dafür eiferten, so würde dies noch leichter zu erklären seyn. Und dies müßte man allerdings annehmen nach der durch die äußerlichen Autoritäten am meisten beglaubigten lectio recepta 6, 13 περιτεμνόμενοι, deren Entstehung aus der einen weit leichter erklärbaren

Sinn gebenden Leseart περιτετμημένοι wenigstens schwer zu denken ist. Auch paßt die Stelle Gal. 5, 12 nach der von den ältesten wie den neuesten Auslegern angenommenen und allein ungezwungenen Auslegung besser auf Solche, die sich selbst erst freiwillig hatten beschneiden lassen. „Mögen sie auch noch mehr thun, als sich beschneiden lassen, wenn ihnen darauf so viel ankommt, daß sie nur euch in Ruhe lassen wollten!"

Verbesserungen.

Nachtrag zum ersten Bande.

Seite 21. Zeile 5. v. o. statt Irenäus lies Irenäus.
— 40. Zeile 14. v. o. st. erwählen l. wählen.
— 47. Anm. 1. Z. 3. st. כַר l. בַּר
— 74. Anm. Z. 3. st. paraclitus l. paracletus.
— 94. Ueberschrift st. Joppe l. Cäsarea.
— 104. Anm. 1. Z. 5. st. לְפרישות l. לִפְרִישׁוּת
— 144. Z. 5. v. o. st. Weise l. Reise.
— 219. Anm. Z. 5. st. precem l. preces.
— 230. Z. 10. v. o. st. ihn l. ihm.
— 249. Anm. 1. Z. 4. st. noscimus l. nascimur.
— 289. Z. 8. v. o. st. leicht l. nicht.
— 399. Anm. 1. Z. 3. st. freue in l. freue, in.

Zum zweiten Bande.

Seite 423. Anmerk. Zeile 18. st. Ἰακόβου l. Ἰακώβου.
— ibid. — Z. 30. st. denn l. dann.
— 433. Anm. 1. Z. 9. st. φυχὴ l. ψυχὴ.
— 465. Anm. 1. Z. 16. st. Joh. 4, 9 l. Joh. 4, 6.
— 475. Anm. Z. 5. st. ἐνειςγάσθαι l. ἐνειργάσθαι.
— 487. Ueberschrift st. Realismus l. Idealismus.
— 491. Z. 1. v. o. st. sondern daß l. sondern, daß.
— 511. Ueberschrift st. nicht Quelle der Sünde l. nicht die Sinnlichkeit.
— 579. Anm. Z. 3. st. σᾶρξ l. σὰρξ.
— 594. Z. 1. v. o. st. derum l. darum.
— 642. Z. 18. v. o. st. dee l. der.
— 648. Z. 4. v. u. st. ist ist l. ist.
— 651. Z. 11. v. o. st. verbundene l. verbundenen.
— 695. Z. 8. v. o. st. Leben, doch l. Leben doch.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

